IRÉNIKON

Tome XXVII 3e trimestre 1954

L'œcuménisme au XIXe siècle.

I

Les premières décades du XIXe siècle furent marquées par une grande inquiétude spirituelle : période d'agitation et de mutations profondes, durant laquelle, aux souvenirs de la Révolution française encore vivants dans toutes les mémoires, étaient venues s'ajouter les guerres napoléoniennes, qui avaient transformé l'Europe en un champ de bataille ; autant d'événements à rythme fiévreux et à pressentiments apocalyptiques. La défaite de Napoléon en Russie fut par beaucoup interprétée comme « le jugement de Dieu sur le champ de glace » ou tout simplement comme la victoire sur la Bête.

Un besoin pressant d'unité spirituelle se fit sentir alors. Une sorte d'utopisme théocratique commença de se manifester. Une conviction nouvelle se faisait jour : la vie politique et sociale des nations devait être totalement reconstruite sur un fondement de christianisme pur. Le plus célèbre des nombreux projets qui furent produits en ce temps-là, est celui de la « Sainte Alliance » (1815), signée par trois monarques ; le premier, autrichien et catholique ; le second, prussien et luthérien ; le troisième, russe et orthodoxe. Un œcuménisme étrange s'y mêlait à des idées politiques sinistres et empreintes de rêveries. Il n'y aurait plus qu'une seule nation chrétienne, dont tous les états seraient les branches, et le vrai souverain, le Christ lui-même, car « il n'y en a point d'autres à qui est la Puissance ». C'était le royaume de Dieu qui s'inaugurait ainsi, et il était gouverné par ses oints.

Comme entreprise politique, la Sainte Alliance fut un fiasco complet, une fiction, une plaisanterie. Elle était pourtant un

symptôme, esquissant un « projet d'unité chrétienne ». Ce n'était nullement à la vérité, une réunion « d'Églises », qu'on entrevoyait, mais une confédération de tous les chrétiens en une nation sainte, au delà même des frontières et sans égard aux obédiences confessionnelles. Celles-ci étaient tout simplement négligées, ou ignorées, ou désavouées. La foi et l'espérance rendaient l'histoire transparente : on pouvait discerner l'approche des temps eschatologiques. Le royaume de l'Esprit allait se manifester.

Si ce fut l'empereur de Russie Alexandre Ier qui prit l'initiative du projet, il faut reconnaître qu'il avait été inspiré par les cercles piétistes et mystiques alors actifs en Allemagne, autour de Jung Stilling, de Franz Baader et de Mme Krüdener. L'empereur pourtant était absolument convaincu de sa vocation théocratique. Il se sentait appelé à prendre la direction spirituelle de son pays, et d'y agréger toutes les communions étrangères. Initié à la littérature piétiste et mystique de l'Occident en cette époque, il était personnellement lié avec quelques groupes enthousiastes du *Revival* spirituel. La doctrine de la « lumière intérieure » l'attirait surtout : c'était ce christianisme pur et intérieur qu'il voulait répandre en Russie. En 1817, un ministère spécial y fut créé : celui des « Affaires religieuses et de l'Instruction nationale », sous la direction du prince Alexandre N. Golicyn. Ce bureau central de propagande utopique venait renforcer une institution du même genre, créée aussitôt après le départ de Napoléon en 1812 : la Société biblique de Russie. En 1814, celle-ci avait été réorganisée et établie sur une base nationale. Dans tout l'Empire, des dépôts furent aménagés. Le président en était le prince Golicyn, et les prélats des différentes Églises étaient invités à en devenir vice-présidents et directeurs, soit pour les orthodoxes, soit pour les arméniens, soit même pour les uniates et les catholiques. Tous devaient coopérer à propager la Bible, qui était déclarée la seule source et la seule autorité du vrai christianisme.

La société biblique russe était évidemment en relation avec la *British and Foreign Bible Society*, dont quelques membres faisaient toujours partie du comité de Russie. Le premier but de l'association y était, comme en Angleterre, de propager la lecture de la Parole de Dieu « afin que chacun puisse en expérimenter les

effets salutaires », et connaître Dieu « comme les Saintes Écritures le révèlent ». La règle d'or de la Société était de publier les Livres Saints sans aucune note ni explication, pour ne pas contaminer la Parole divine par des opinions humaines, et n'en pas compromettre la signification universelle par des interprétations particulières, règle qui se fondait sur la théorie des « signes muets » et du « divin Pédagogue qui habite le cœur ».

L'objet immédiat de la Société était de publier et de répandre des traductions de la Bible en toutes les langues parlées dans l'empire des Tsars. Durant les dix premières années, on en distribua plus de 700.000 exemplaires en quarante-trois langues ou dialectes. Mais, en même temps, c'était une théologie mystique, un œcuménisme du cœur qui était propagé.

Certains résultats positifs de ce mouvement furent assez importants. La traduction de la Bible en russe moderne fut entreprise avec l'approbation formelle du Saint-Synode. Malheureusement, les fidèles durent souvent s'adapter de force à la nouvelle idéologie, par le moyen odieux d'une pression administrative. Il était absolument interdit de critiquer la doctrine du « christianisme intérieur », ce qui ne manqua pas de provoquer une violente résistance. Était-ce une nouvelle religion, voire une nouvelle Église qu'on voulait ainsi propager ? Beaucoup se le demandaient. Dans cette opposition, venaient sans doute se mêler beaucoup de facteurs non théologiques. En fait, cependant, c'était de la part des Églises historiques, une sorte de défense instinctive qui se manifestait contre l'enthousiasme impétueux des « spirituels ».

Finalement, la société biblique fut dissoute par le Gouvernement en 1826, et ses activités furent proscrites. La traduction de la Bible en russe moderne ne devait se terminer que cinquante ans plus tard, autorisée par l'Église elle-même. Ce fut là un événement à portée œcuménique considérable, car les personnalités qui se rencontrèrent à cette occasion, quoique appartenant à différents milieux, s'intéressaient toutes au problème de la division des chrétiens. Malheureusement, ce problème était mal posé. La piété était plus accentuée que la doctrine. Au lieu de se rendre compte des différences et de discuter, on invita les fidèles à les négliger et à chercher à s'unir en des expériences

mystiques. A l'égard des questions doctrinales, on pratiquait l'indifférence ou le silence. Entretemps, ce n'était même pas la rêverie de l'esprit, mais la rêverie du cœur. *Pectus est, quod facit theologum:* telle était la devise. Rapprochement superficiel, faut-il le dire. Point n'est besoin d'être rationaliste pour reconnaître le droit et la nécessité de la raison en théologie.

Toutefois les problèmes doctrinaux existaient. Le « christianisme intérieur » n'était-ce pas là déjà une doctrine et une doctrine très particulière ? Il est opportun de noter ici qu'un penseur catholique, Joseph de Maistre, qui était ambassadeur du Roi de Sardaigne à St-Pétersbourg, fut le témoin et l'observateur de tout ce mouvement. Ses « Soirées de St-Pétersbourg » sont en grande partie inspirées par les impressions qu'il recueillit alors et par les conversations qu'il eut avec la société pétersbourgeoise de cette époque. Son opinion est d'autant plus intéressante que de Maistre était lui-même initié à toute cette mystique, et que jamais il n'effaça en lui les premières empreintes de sa jeunesse théosophique. Sa solution ultramontaine du problème œcuménique n'est au fond qu'une réplique de cet œcuménisme spirituel dont nous avons parlé. L'un et l'autre ont influé, nous le verrons, sur le développement ultérieur de la pensée œcuménique en Russie [1].

1. Cfr sur cette période tout un chapitre de mon ouvrage *Les Voies de la Théologie russe* (en russe), Paris, 1937, p. 128 sv. Référ. et bibliogr. p. 537 sv. (Des traductions anglaise et allemande de ce livre sont en préparation). L'Acte de la Sainte Alliance (texte français) se trouve dans MARTENS, *Nouveau Recueil de Traités et Conventions conclus par la Russie avec les Puissances étrangères*, Saint-Pétersbourg, II, p. 656-658. — Sur la Sainte Alliance elle-même, cfr E. MÜHLENBECK, *Études sur les Origines de la Sainte Alliance*, Paris, 1888 ; M. GODLEWSKI, *Cesarz Aleksander I jako mistyk*, Cracovie, 1926 (extrait de *Przegląd Powszechny*, v. 166, 1925, and 170, 1926) ; W. NÄF, *Zur Geschichte der Heiligen Allianz*, Berne, 1928 dans *Berner Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte*, I ; Franz BÜCHLER, *Die geistigen Wurzeln der Heiligen Allianz*, Fribourg-en-Br., 1929 ; Hildegard SCHAEDER, *Die dritte Koalition und die Heilige Allianz*, 1934, dans *Ost-Europäische Forschungen*, N. F. 16 ; Wilhelm SCHWARZ, *Die Heilige Allianz*, Stuttgart, 1935. Important matériel dans *Notes et commentaires* d'Eugène SUSINI, dans *Lettres Inédites de Franz von Baader*, vol. I, Paris, 1942 ; vol. II et III, Vienne, 1951. Le mémorandum de Baader présenté à trois monarques, *Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik* (1815 ; dédié au Prince Golicyn) dans *Sämtliche*

II

Le métropolite Philarète de Moscou a écrit des *Dialogues entre un chercheur et un convaincu sur la vérité de l'Église orientale gréco-russe,* dont la première édition remonte à 1832. On y trouve une opinion raisonnée de la principale question œcuménique telle qu'elle apparaissait à un esprit saturé du *Revival* de l'époque, et en même temps profondément enraciné dans la tradition. Le but immédiat de ces *Dialogues* était de rassurer les Russes qui étaient, en ce temps-là, ébranlés par la propagande catholique.

Werke, Bd. VI, et dans l'anthologie Baader, éditée par J. Sauter, *Herdflamme,* Bd. 14, Iéna, 1925. Sur Baader, cfr spécialement E. BENZ, *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche,* dans *Akademie der Wissenschaften und der Literatur,* Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1950, nº 8. Sur Jung STILLING, cfr BENZ, *Das Reich Gottes im Osten,* dans *Evangelium und Osten,* VII, 12, 1934, et VIII, 4, 1935, et *Jung Stilling in Marburg,* dans *Marburger Vorträge,* 3, Marbourg, 1949. Pour un aperçu général, cfr Jakob BAXA, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft,* 2e éd., Iéna, 1931 (*Die Herdflamme,* Ergänzungsband 4). Sur la Société biblique russe, cfr A. N. PYPIN, *Les mouvements religieux sous Alexandre Ier* (en russe), 2e éd., Saint-Pétersbourg, 1916, et I. A. ČISOVIČ, *Histoire de la traduction russe de la Bible* (en russe), 2e éd. Saint-Pétersbourg, 1899 (1re édition en 1873), riche documentation. On peut trouver des éléments dans J. OWEN, *The History of the Origin and first ten years of the British and Foreign Bible Society,* 3 vol. 1816 à 1820 ; E. HENDERSON, *Bible Researches and Travels in Russia,* Londres, 1826 ; Robert PINKERTON, *Russia, or Miscellaneous Observations on the past and present state of this Country and its Inhabitants,* Londres, 1833 ; J. PATERSON, *The Book for every Land. Reminiscences of Labour and Adventure in the work for Bible Circulation in the North of Europe and in Russia.* Édité avec un mémoire d'introduction par W. L. Alexander, 1858. Sur les relations de l'Empereur Alexandre avec les sociétés spirituelles cfr J. CUNNINGHAM, *The Quakers,* Londres, 1868, spécialement les *Memoirs of the Life and Gospel Labours of Stephen Grellet,* éd. par Benjamin SEEBOHM, Philadelphia, 1862, vol. I, p. 293, 313, 315 sv., 386-478. Cfr Peter v. GÖTZE, *Fürst Alexander Nokolajewitsch Galitzin und seine Zeit,* Leipzig, 1882. Bibliographie dans BENZ, *Die Sendung,* 846-848. Sur de Maistre, cfr Georges GOYAU, *La Pensée religieuse de Joseph de Maistre,* dans *Revue des Deux Mondes,* 1921, tiré à part ; M. JUGIE, *J. de Maistre et l'Église Gréco-Russe,* Paris, 1922 ; Émile DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique,* Nouvelle édition, Paris (1946). Cfr *Quatre chapitres inédits sur la Russie par le comte Joseph de Maistre,* publiés par son fils, le comte Rodolphe de Maistre, Paris, 1859 ; *Un écrit inédit de J. de Maistre,* dans *Études,* v. 73, 1897.

Se posant la question de l'unité de l'Église comme telle, Philarète commence par la définition de l'Église « Corps du Christ ». Le Christ est seul à connaître l'entière mesure et la composition intérieure de ce Corps, en étant lui-même la Tête, le principe de vie et la sagesse qui y règne. L'Église visible, l'Église historique, n'est qu'une manifestation extérieure de l'Église invisible et glorieuse, celle qu'on ne peut voir, mais qu'on peut discerner et appréhender par la foi.

L'Église visible contient aussi des membres infirmes. Le critère principal ici-bas pour l'appartenance à l'Église, c'est la foi dans le Christ. « Remarquez, dit-il, que je n'oserais pas appeler « fausse » une Église qui croit que Jésus est le Christ. L'Église chrétienne ne peut être que soit pleinement vraie, confessant la vraie doctrine du salut sans les altérations et les opinions pernicieuses des hommes, soit non pleinement vraie, mêlant à la vérité et à la salutaire doctrine de la foi dans le Christ, de telles opinions ». Le christianisme visible est divisé. L'Église de Rome s'est écartée de l'ancienne Église universelle, mais elle est restée unie aux autres chrétiens par sa foi dans le Christ. L'autorité dans l'Église appartient au consentement général de l'Église universelle, fondé sur la parole de Dieu. En fin de compte, n'appartiennent pas à l'Église uniquement ceux qui ne confessent plus que le Christ est le Fils de Dieu, le Verbe incarné et Sauveur. L'Église d'Orient a toujours été fidèle à l'ancien dépôt de la foi, et elle a gardé pure la doctrine. En ce sens, l'Église orthodoxe est la seule qui soit vraie. Mais Philarète ne veut point juger ni condamner les autres confessions chrétiennes (il a en vue au premier chef, l'Église occidentale, c'est-à-dire Rome). Même les Églises « impures » appartiennent d'une manière ou d'une autre au mystère de l'Unité chrétienne. C'est à la Tête de l'Église que reviendra le jugement final. Il n'y a qu'une destinée pour toute la chrétienté, et, dans l'histoire des schismes et des divisions, on peut reconnaître une action secrète de la Providence, qui, guérissant les blessures et châtiant les écarts, unira finalement et achèvera en perfection le Corps glorieux du Christ. « Vous attendez, dit-il, que je prononce un jugement sur l'autre partie de la chrétienté. Je me contente de la considérer. Je vous dis, d'une part, que le chef et Seigneur de l'Église guérit beaucoup

de blessures graves provoquées par l'antique serpent dans tous les membres du Corps : à cette fin, il use de remèdes tantôt doux, tantôt énergiques. Parfois même il emploie le fer et le feu, afin d'amollir la dureté, de purger le venin, de purifier les blessures, de couper les mauvaises excroissances, et de ranimer les tissus morts ou mutilés. Et voilà le témoignage que je porte à ma foi, qu'enfin la Toute-Puissance de Dieu triomphera manifestement de la faiblesse humaine, le bien triomphera du mal, l'unité de la division, la vie de la mort ».

Les idées de Philarète étaient, pour son temps, très avancées ; et non seulement en ce qui concerne l'Orient. Ce furent elles tout de même qui, à un certain point de vue, servirent d'argument à la réunion des Uniates de Russie occidentale en 1839.

D'autre part, son exposé était incomplet. Il n'a parlé que d'un seul aspect de l'unité, celui de la doctrine, et n'a guère touché l'ordre ou l'organisation ecclésiastique. Soloviev n'avait sans doute pas tort de le critiquer.

La largeur et la nature conciliante de ses vues ne peuvent masquer ses défauts essentiels.

Le principe de l'unité et de l'universalité dans l'Église s'étend seulement, d'après Soloviev, au fonds commun de la foi chrétienne, c'est-à-dire au dogme de l'Incarnation. L'Église universelle est réduite à une conception logique ; les parties sont réelles mais le tout n'est qu'une abstraction subjective. Cela est bien sûr exagéré. L'Église universelle n'était pas pour Philarète une conception logique ; elle était au contraire un mystère, le corps du Christ dans sa manifestation historique, « d'Église divisée et morcelée ». Mais il faut avouer qu'il a trop peu accentué l'aspect sacramentel de l'Église. C'est la raison pour laquelle il n'a pu expliquer suffisamment les relations entre son unité invisible et son état historique : « L'Église est en état de division et composée de fragments ».

Philarète est peut-être le plus grand théologien de l'Église russe des temps modernes. L'influence qu'il a exercée fut considérable sur la vie et la pensée théologique. Très instruit en Écriture Sainte et en patristique, il était en même temps un homme sensible, très pieux et mystique. Il fut en outre un bon prédicateur. A l'époque où il fit ses études, on se servait dans les écoles russes de théologie de manuels protestants. Aussi peut-on

découvrir facilement dans son style des tournures révélant une influence protestante. Il connaissait assez bien aussi la littérature mystique de toutes les époques et de toutes les confessions. La piété le touchait et l'impressionnait toujours beaucoup, où qu'il la trouvât.

Toutes ces influences ont enrichi, certes, sa théologie, et il sentait profondément l'unité de la chrétienté ainsi que celle des destinées chrétiennes. Néanmoins, c'était la tradition qui le guidait avant tout, et les Pères de l'Église restèrent incontestablement les maîtres de sa pensée. Il avait une très forte tendance anti-romaine, et était un ennemi résolu de la scolastique. Il eut l'occasion de se prononcer dans quelques questions œcuméniques particulières, surtout en ce qui concerne les rapports entre anglicans et orthodoxes (cfr ci-dessous). Considéré en ce temps-là comme le théologien le plus instruit de l'Église orthodoxe russe, il fut le trait d'union vivant entre plusieurs générations. Né en 1782, il mourut en 1867, et fut métropolite de Moscou durant quarante-sept ans, demeurant actif jusqu'en son dernier jour [1].

1. Les « *Dialogues* » de Philarète ont été traduits en français par Sondakov (Paris, 1862), et en grec (Vallianos, Athènes, 1853). (Cfr JUGIE, art. *Philarète Drozdov*, dans DTC, t. XII, col. 1380). Ils avaient été publiés plusieurs fois en russe, avec de légères retouches de l'A. et, dans les dernières éditions (posthumes), la conclusion du traité relative aux questions œcuméniques a été généralement omise. J'ai utilisé ici la 2e édition (Moscou, 1833). En 1811 Philarète avait déjà écrit son *Exposé des différences entre l'Église orientale et l'Église occidentale dans l'enseignement de la foi*, probablement pour l'impératrice Élisabeth de Russie. L'original fut publié seulement en 1870 par Boljanskij, dans les *Čtenija* de la Société d'histoire et d'archéologie de Moscou, t. I, fasc. I, p. 31-34. Mais il en avait paru une traduction anglaise (d'après le ms communiqué par Philarète lui-même), en 1833 dans PINKERTON, *Russia*, etc., p. 39-54. Une traduction allemande (en extraits) parut alors dans la recension de l'ouvrage de Pinkerton, de l'*Evangelische Kirchenzeitung* (publiée par Haustenberg) t. XV, 1834, nos 71-73, 77-79, etc. — Sur Philarète, cfr mon ouvrage *Les Voies...*, pp. 166-184 et *passim* (Bibliographie). Cfr A. P. STANLEY, *Lectures on the History of the Eastern Church* (1861) ; nouv. éd. à l'Everyman's Library, p. 377 : « Philaret, the venerable Metropolitan of Moscow, represents, in some measure at least, the effect of that vast wave of reactionary feeling which we sometimes associate exclusively with England, even with Oxford, and a few well-known names in Oxford, but which really has passed over the whole of Europe... The gentle and saint-like representative in Russia of opinions and practices which in England are too near ourselves to be

III

Les années qui précédèrent 1850 furent marquées par une rénovation théologique considérable en plusieurs pays. C'est à l'ecclésiologie qu'on s'intéressait particulièrement. Ce fut, d'un certain point de vue, une redécouverte de l'Église comme réalité organique et concrète. On s'appliquait à considérer sa continuité historique, sa perpétuité, son unité essentielle. C'est alors que J. A. Moehler (1796-1838), professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté catholique de Tubingue, puis plus tard à Munich, fit paraître son célèbre ouvrage intitulé *L'Unité de l'Église ou le principe du catholicisme.* Ce fut une publication très importante au point de vue œcuménique, quoique l'implication œcuménique proprement dite n'y apparaisse pas à première vue, et que l'ouvrage qui le suivit immédiatement, *La Symbolique* (1832), ait été l'occasion d'une vive polémique

described more closely ». Cfr l'article de Stanley dans *Macmillan's Magazine*, févr. 1868. Stanley assista à Moscou à un service célébré par Philarète, en 1857. Cfr *The Life and Correspondence of A. P. Stanley*, par Rowland E. PROTHERO, t. I, New-York, 1894, pp. 527-530. Sur Philarète cfr aussi *Memoirs* de Stephen GRELLET, I, 395 sv., 414, 421 (impressions personnelles), et *Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841*, par William PALMER, choisies et arrangées par le Cardinal Newman, Londres, 1882, *passim.* Seuls quelques sermons de Philarète existent en anglais : *Select Sermons of the late Metropolitan of Moscow Philaret*, translated from the Russian, Londres, Joseph Masters, 1873 (trad. par E. Th. Tytcheff) ; cfr *Choix de Sermons et Discours de S. Ém. Mgr Philarète*, traduits du russe par A. Serpinet, 3 vol., Paris, 1866. — Commentaires critiques de Soloviev dans son ouvrage : *La Russie et l'Église Universelle* (Paris, 1886). — A mentionner aussi sous ce rapport un autre essai d'interprétation des relations entre les Églises d'Orient et d'Occident : *Considérations sur la doctrine et l'Esprit de l'Église Orthodoxe*, par Alexandre STOURDZA, Stuttgart, Cotta, 1816 ; traduct. allem. par A. von Kotzebue, Leipzig, 1817. Stourdza (1791-1854) était profondément impliqué dans les mouvements mystiques des premières décades de ce siècle, et ses livres trahissent l'influence de Baader, etc. Il était cependant un orthodoxe conservateur. Son point de vue est proche de celui de Philarète. On a récemment suggéré que si les *Considérations* de Stourdza n'avaient pas été publiées, le fameux livre de Joseph de Maistre, *Du Pape*, n'aurait jamais été écrit. SUSINI, III, p. 92. Cfr Camille LATREILLE, *Joseph de Maistre et la Papauté*, Paris, Hachette, 1906. Sur Stourdza, cfr SUSINI, III, 82 sv., et BENZ, *Die Sendung*, p. 785 sv. L'ouvrage de Stourdza a été réimprimé dans ses *Œuvres Posthumes*, t. IV, Paris, 1860.

avec les protestants. En tous cas, la conception de Moehler sur l'Église amena un changement important dans les idées : de statique qu'elle était, la perspective ecclésiologique devint dynamique, sinon prophétique. Moehler fit comprendre que l'Église était beaucoup plus qu'une institution, qu'elle était avant tout un organisme vivant, dont l'aspect institutionnel ne devait être que la manifestation spontanée de son être intérieur. La tradition fut dès lors interprétée comme un principe de vie et de croissance. Le goût de Moehler pour l'antiquité chrétienne n'était nullement de l'archéologisme. Le passé était, selon lui, toujours vivant comme force vitale et comme levain spirituel, en tant qu'il est « la profondeur du présent » [1]. Moehler a-t-il exercé une influence sur la théologie tractarienne ? On peut le discuter ; on ne peut, en tous cas, mettre en doute une étonnante convergence de vues entre les premiers tractariens et l'école catholique de Tubingue, même si les deux mouvements doivent s'expliquer par un développement parallèle des mêmes principes fondamentaux [2].

1. L'ouvrage de Moehler sur l'Unité a été republié par E.-J. Vierneisel, Mayence (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus Neueren Zeit, Gruenewald, 1925) ; traduction française de Dom A. de Lilienfeld, O. S. B., Paris, éd. du Cerf, 1938. Sur Moehler, cfr le volume du Centenaire : *L'Église est Une, Hommage à Moehler*, éd. par Pierre CHAILLET, Paris, Bloud et Gay, 1939 (éd. allemande simultanée) ; K. ESCHWEILER, *J. A. Moehlers Kirchenbegriff*, Braunsberg, 1930 ; G. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und Katholizismus : J. A. Moehler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs* dans *Theologische Quartalschrift*, t. 112, 1931 ; et spécialement le plus récent ouvrage de GEISELMANN, *J. A. Moehler : Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Vienne, 1940. En anglais : Serge BOLSHAKOFF, *The Doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakov and Moehler*, Londres, S. P. C. K., 1946. Sur les antécédents, cfr Georges GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, Paris 1905, et spécialement E. VERMEIL, *Jean Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913.

2. Cfr Yngve BRILIOTH, *The Anglican Revival*, Londres, 1925, p. 329. Sur Moehler et le mouvement tractarien, cfr H. BOEHMER, *Die Kirche Englands und der Protestantismus*, dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1916. La convergence entre Moehler et Newman a été bien marquée par Jean GUITTON, *La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris, Boivin, 1933, pp. 48, 118 n. 3, 129. Newman cite Moehler (et de Maistre) dans son Introduction à *The Development of Christian Doctrine* ; nouv. édition, par F. C. Harold, Longmans, 1949, p. 28. Il serait intéressant de comparer le traité de NEWMAN, *The Arians of the*

Vers la même époque en Russie, Alexis S. Chomjakov (1804-1860) traitait l'ecclésiologie d'une manière semblable à celle de Moehler, dont il connut probablement les œuvres, quoiqu'il soit arrivé indépendamment à ses convictions par des études personnelles sur la patristique [1].

Un intérêt renouvelé pour l'antiquité chrétienne marquait tous ces mouvements ; ils la considéraient plutôt comme une source d'inspiration que comme un canevas dont on n'aurait qu'à renforcer les contours ; en somme, c'était surtout une vision de l'enchaînement organique de l'Église, qu'on était en train de redécouvrir, une continuité de structure et l'évolution d'un même dynamisme. Peut-être faudrait-il dire que c'était la redécouverte du caractère sacré du processus historique de l'Église qui apparaissait le plus. L'identité de la foi chrétienne devait être garantie par le consentement universel à travers le temps. Mais cette identité était moins une identité matérielle de doctrine, une série de propositions abstraites, que la perpétuité de la même Église toujours vivante qui professe sa foi et enseigne ses doctrines à partir de l'immutabilité de sa vision et de son expérience. En tous cas, ce fut l'Église elle-même, qui devint alors le sujet principal des études théologiques.

Fourth Century (1re éd. en 1833) et l'ouvrage de MOEHLER, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus* (2 vol., 1827) ; cfr GUITTON, p. 221. L'influence de Moehler sur Newman et sur le *British Critic* fut censurée par quelques tractariens comme « romanisante ». Le principe du développement semblait en contradiction avec l'appel à l'antiquité. Cfr l'ouvrage de W. PALMER (de Worcester College, Oxford), *A Narrative of Events Connected with the publication of the Tracts for the Times* (1843) ; nouv. éd. avec introd. et supplém. étendu jusqu'au temps présent, Londres, 1883, p. 151 sv., 166 sv. ; cfr PALMER, *Treatise on the Church*, 3e éd., t. II, p. 443 sv.

1. Ks. A. PAWLOWSKI, Idea koscioła w ujeciu rosyjskiej teologji i historiosofji, Varsovie 1935, p. 89 sv., 229 sv., admet une influence directe, et sans doute à bon droit ; ceci est pourtant nié par d'autres : A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, t. II, Paris, 1939, p. 105, n. 1 ; P. BARON, *Un théologien laïc russe au XIXe siècle, A. S. Khomiakov (1804-1860). Son Ecclésiologie : Exposé et Critique*, Rome, 1940, p. 58-60 (*Orientalia Christiana Analecta*, 127) ; BOLSHAKOFF, pp. 216-262. Cfr aussi S. TYSZKIEWICZ, S. J., *La théologie moehlérienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves*, dans *L'Église est Une*, p. 270 sv. ; P. Yves CONGAR, *La pensée de Moehler et l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *Irénikon*, 1935.

L'événement le plus marquant de cette rénovation fut le Mouvement d'Oxford au sein de l'anglicanisme, et ses ramifications dans les autres parties de l'Église anglicane. Son but principal était de revendiquer le caractère catholique de cette Église, qu'il fallait considérer comme la catholicité en Angleterre. Une question œcuménique devait inévitablement se poser : Quelle était la relation entre cette Église catholique locale, territoriale, et les autres Églises catholiques des différentes parties du monde ? On répondit généralement alors par ce qu'on appelle communément la « théorie des branches ». Il est difficile de savoir — et peu importe, du reste — qui, le premier, a employé ce symbole [1]. Cette conception était déjà impliquée dans la fameuse formule de Lancelot Andrewes : *Pro Ecclesia Catholica : Orientali, Occidentali, Brittanica.* Newman s'en était servi dans le même sens en disant : « Nous sommes les catholiques anglais ; à l'étranger il y a les catholiques romains, dont quelques-uns sont parmi nous ; ailleurs, ce sont les catholiques grecs » [2].

Beaucoup plus tard, après sa conversion, en 1882, Newman interprétera l'enseignement formel de l'anglicanisme « ce que nous croyions et professions à Oxford il y a quarante ans » de cette manière-ci : « De même que l'Église est composée de trois parties — ou plutôt a une triple présence : celle des Latins, des Grecs et des Anglicans —, et ces trois forment une seule Église malgré quelques interprétations secondaires, fortuites et locales même si celles-ci sont de quelque importance —, ainsi chacune des trois est toute l'Église, puisque l'Église tout entière et toute sa plénitude est à la fois et anglicane, et latine, et grecque. Si l'une de ces trois se trouve quelque part,

1. Le Dr. Darwell Stone, un savant d'une érudition très grande dans tous les domaines de l'histoire de l'Église, fit un jour remarquer qu'il en ignorait l'origine. Sur la recommandation de Lord Halifax, il n'en faisait pas usage. Cfr F. L. Cross, *Darwell Stone : Churchman and Counsellor*, Westminster, Dacre Press, 1943, p. 55, n. 3, et T. A. Lacey, *The Unity of the Church as treated by English Theologians*, Londres, S. P. C. K., 1898 (*Tracts of the Church Historical Society*, XXXV).

2. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, t. III, « Submission to Church Authority », le 29 novembre 1829 ; Nouv. éd., Londres, Rivingtons, 1885, pp. 191 sv.

il s'ensuit, selon la nature même de l'Église, que les autres doivent être absentes. Et c'est pourquoi les trois parties ne peuvent avoir de relations réciproques directes, comme si elles étaient des corps substantiels, parce qu'il n'y a de différence entre elles que l'accidentalité extérieure du lieu. Étant donné que dans un même lieu il ne peut y avoir que l'une des trois, et non toutes à la fois, les chrétiens doivent la reconnaître où qu'ils soient, et par suite, ils ont le droit d'y être reconnus. Ainsi un anglican cesserait de l'être à Rome, et, un catholique à Moscou ignorerait Rome comme telle. C'eût été peu logique de ne pas reconnaître cette conséquence de l'idée fondamentale de l'Église, qui est *d'être à la fois partout et unique*, et, agir en opposition avec ce principe, eût été tout simplement dresser autel contre autel, c'est-à-dire commettre un affreux péché de schisme et un sacrilège »[1]. Il s'ensuivait que, à strictement parler, l'Église n'était pas divisée. Seule, la communication visible ou la communion avait été brisée. Pour rétablir l'unité, on n'avait qu'à restaurer l'intercommunion, ou faire reconnaître les unes par les autres les branches séparées de l'Église catholique. Ce fut surtout William Palmer de *Worcester College* à Oxford (à distinguer de l'autre William Palmer de *Magdalen College*), qui développa ce point de vue d'une manière persistante, dans son ouvrage *A Treatise on the Church of Christ: designed chiefly for the use of students of Theology* (1re éd. en 1838, 2e en 1839, 3e en 1842 ; 2 vol.). Ce livre peut être considéré comme le premier traité d'ecclésiologie tractarienne. Selon l'auteur, la communion extérieure n'appartient pas à l'essence même de l'Église ; par conséquent, l'Église est une malgré son manque d'unité visible. Il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit ici que des « Églises catholiques », les Églises non épiscopales n'étant pas considérées comme telles. Notons aussi que cette théorie rendait compatible une multiplicité et même une divergence dogmatique et pratique, avec une unité essentielle. Autrement dit, on accentuait la réalité de l'Église comme telle, non celle de la doctrine[2]. Et, en effet,

1. Préface de Newman à W. PALMER (de Magdalen College, Oxford), *Notes on a Visit to the Russian Church*, p. V-VII.

2. Pusey exprime le même point de vue dans son *Eirenicon* : la « suspension de l'intercommunion » n'aliène pas les Églises séparées de l'unité.

cette interprétation a été, depuis lors, le point de départ des négociations de la part des anglicans entre leur confession et les Églises orientales. Or c'était précisément sur ce point qu'un désaccord devait se produire entre les Églises, même si le principe anglican n'était pas à tout propos mis en discussion par les orthodoxes. Ceux-ci, en effet, insistaient sur l'identité de doctrine, et, à leur avis, la réalité de l'Église elle-même dépendait de la pureté et de l'intégrité de la foi. Peut-être pourrait-on croire que l'obstacle décisif au rapprochement des anglicans et des orthodoxes se trouvait dans l'ecclésiologie. Les théologiens orthodoxes insistaient à maintes reprises sur le fait que leur Église est la seule vraie, les autres n'étant que des schismes, ce qui signifiait que l'unité des chrétiens avait été rompue. Et ils s'en tiendront toujours rigoureusement à cette prétention, quelle que soit la manière dont ils la formuleront ou la qualifieront.

IV

Si les premiers tractariens n'avaient pas d'intérêt particulier à l'égard des Églises orientales d'aujourd'hui, ils s'étaient tous passionnés pour la patristique grecque — Newman et Pusey surtout — et pour ses grands interprètes de la foi catholique et apostolique. Beaucoup de citations et de références à leurs œuvres se rencontrent dans les *Tracts for the Times*, et la « Bibliothèque des Pères de la sainte Église catholique avant la division entre l'Orient et l'Occident » fut, on le sait, l'œuvre la plus importante des tractariens. Mais, jamais l'idée ne leur vint d'identifier l'Église des Pères avec les Églises orientales contemporaines. Quoique admis en théorie et reconnu, l'Orient n'était guère pratiquement

The Church of England a Portion of Christ's One Holy Catholic Church, and a Means of restoring Visible Unity. Un *Eirenicon*, dans une lettre à l'auteur de *The Christian Year*... 1re public. en 1865, nouvelle éd. en 1866, pp. 248 sv. Cfr A. S. Duncan Jones, *The Œcumenical Ideals of the Oxford Movement*, dans *Northern Catholicism : Centenary Studies in the Oxford and Parallel Movements*, éd. par N. P. Williams et Charles Harris, Londres, S. P. C. K., 1933, pp. 446 sv. ; H. Brandreth, *The Ecumenical Ideals of the Oxford Movement*, Londres, S. P. C. K., 1947 ; P. E. Shaw, *The Early Tractarians and The Eastern Church*, Londres, Mowbray, et Milwaukee, Morehouse, 1930.

considéré comme une partie réelle et intégrante du christianisme. On le considérait toujours un peu comme un monde étrange. L'opinion qu'on s'en faisait dans les cercles anglicans était celle d'une Église décadente, retardataire, ignorante, somnolente et même corrompue. Les tractariens n'étaient pas, eux non plus, à l'abri de ce préjugé. « Certains documents tractariens laissent percer à l'égard de l'Église orientale une indifférence complète. L'Église de Rome et celle d'Angleterre suffisaient à leur étude. A peine çà et là quelques pauvres allusions et une connaissance très insuffisante » (P. E. Shaw) [1]. L'information devint plus accessible précisément vers les années 1840, mais l'intérêt ne grandit que très lentement.

Ce fut la déception rencontrée du côté de Rome qui détermina l'intérêt à l'égard de l'Orient, et ce fut Pusey qui formula la question en 1840 : « Peut-être sera-ce une question pénible pour beaucoup, et pour quelques-uns une véritable difficulté (à mesure qu'on se rend compte de la parfaite unité dans l'ancienne Église) de constater que la nôtre n'est en communion avec aucune autre à l'exception de ses propres Églises sœurs et filles. La communion avec Rome est impossible. Mais pourquoi ne l'aurions-nous pas avec l'Église orthodoxe grecque ? Nous repousserait-elle, devrions-nous nous tenir à l'écart d'elle ? Ne serait-il pas naturel que ceux qui ne sont pas ralliés à Rome apprécient d'être renforcés grâce à des relations avec nous et appuyés par nous ? On peut certainement espérer qu'ils seraient heureux d'être réunis à une autre grande Église chrétienne, pourvu que nous n'insistions pas sur le *Filioque* » [2]. L'année suivante, Pusey répéta la même question dans sa Lettre publique au Dr. Jelf. « Pourquoi donc tenir les yeux fixés sur l'Église d'Occident qui, bien qu'intérieurement une, resterait elle-même tristement mutilée, si elle devait continuer à vivre séparée de l'Église orientale ? A elle aussi, manquerait cette unité qu'elle possédait à son âge d'or » [3].

1. *The Early Tractarians*, 76 ; cfr tout le chapitre « The Early Tractarians and Reunion », pp. 59 sv.

2. Pusey au Rév. R. Harrison, le 21 févr. 1840, dans *Life of Edward Bouverie Pusey*, par H. P. Liddon, t. II, Londres, 1893, p. 148-149

3. *The Articles Treated on in Tract XC Reconsidered and Their Interpretation Vindicated, in a Letter to the Rev. R. M. Jelf, D. D*, Oxford, 1841, pp. 184-185.

Sans doute Pusey avait-il été impressionné par de récents contacts avec l'Église grecque, contacts auxquels il se référait dans sa Lettre à l'archevêque de Cantorbéry, concernant le projet d'érection d'un diocèse anglican à Jérusalem (en commun avec l'Église de Prusse) [1]. A la fin de 1839, le Rév. George Tomlinson, secrétaire de la S.P.C.K., et plus tard premier évêque de Gilbraltar, avait été envoyé en Orient, pour s'informer des besoins de l'Église grecque en livres religieux. L'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres lui avaient donné des lettres de recommandation écrites en grec ancien et adressées aux évêques de la Sainte Église orientale. Tomlinson s'adressa au Patriarche de Constantinople et lui expliqua le caractère de l'Église anglicane, soulignant sa catholicité et ses dispositions amicales pour l'Église-mère de l'Orient.

Il insista beaucoup sur ce que l'Église anglicane n'avait aucune visée missionnaire dans le Levant, mais ne cherchait qu'à établir des relations fraternelles avec l'Église orientale [2]. D'autre part, le représentant des épiscopaliens d'Amérique à Constantinople, le Rév. Horatio Southgate (plus tard évêque), président exécutif de la « Mission » de l'Église épiscopale protestante pour l'Orient eut la même attitude. Il suivit à la lettre les instructions données par l'évêque président, Alexandre V. Griswold. « Notre grand désir est de promouvoir des relations amicales entre les deux branches de l'Église une, catholique et apostolique ». Griswold avait personnellement des principes « évangéliques », mais ses directives manifestaient une autre conception de l'unité œcuménique [3]. De toutes manières, il semble que Pusey ait eu raison :

1. Sur l'évêché à Jérusalem, voir avant tout W. H. HECHLER, *The Jerusalem Bishopric*, Londres, 1883 (tous les documents officiels sont dans l'Appendice) ; cfr SHAW, *The Early Tractarians*, chap. IV, p. 101 sv.

2. George TOMLINSON, *Report of a Journey to the Levant, Addressed to His Grace the Archbishop of Canterbury, President of the Society for Promoting Christian Knowledge*, s. d. (1841 ?) ; Cfr SHAW, 142 sv. et l'autre ouvrage du même auteur : *American Contacts with the Eastern Churches, 1820-1870*, Chicago, Ill., 1937, pp. 41 sv.

3. Toute l'histoire dans SHAW, *American Contacts*, p. 35 sv. La mission américaine paraît avoir été d'abord conçue au sens strict, mais fut réalisée pour appuyer la « théologie tractarienne » et cette attitude impliqua Southgate dans un conflit pénible avec les autres agences missionnaires « protestantes » en Orient, et désappointa certains milieux en USA. Il est

« La reprise des relations avec l'Orient, disait-il, aura déclenché une crise dans l'histoire de notre Église. C'est une vague qui va ou bien nous porter en avant, ou bien nous meurtrir et déferler sur nous, au lieu de nous déposer sur le rivage. Il est possible que l'union ou la désunion dépende, durant des siècles, de la sagesse avec laquelle on aura tiré parti de ces ouvertures providentielles » [1]. En tous cas, l'Église orientale devint tout à coup

intéressant de comparer cette mission épiscopalienne avec une autre mission, la « mission grecque à Athènes » organisée déjà en 1830. Le missionnaire Dr. Hill fut très prudent dans ses activités, mais même dans l'instruction officielle donnée par Bishop Griswold, il était admis que l'Église grecque s'était quelque peu « éloignée de la pureté et de la simplicité des premiers temps, et du modèle proposé par l'Écriture ». (1[re] public. dans S. D. DENISON, *A History of the Foreign Missionary Work of the Protestant Episcopal Church*, I, New-York, 1871, pp. 142-144). Le Dr. Hill insistait beaucoup sur ce point. Il écrivait en 1839 : « Le renouveau spirituel de l'Église-mère, but premier dans notre mission auprès des Grecs ne devrait jamais être oublié ». Son dessein était, pour le citer lui-même (1844) « de donner au peuple une connaissance religieuse dont l'effet serait, une fois largement propagée, *de réformer tout le système* dans leurs Églises ». Cité par le Dr. Wallace E. ROBBINS, dans son chapitre, *The Mission to Greece*, dans son *History of The Theological Seminary in Virginia and Its Historical Background* éd. Rév. Wm. A. R. GOODWIN, Rochester, N. Y., s. d. (1924), t. II, p. 260. La lutte héroïque des Grecs pour leur indépendance nationale dans les premières décades du XIX[e] siècle inspira une vive sympathie dans le monde anglo-saxon, et le philhellénisme se répandit largement alors. Mais la Grèce et le reste du Levant étaient considérés principalement comme un champ de mission, et des missionnaires y furent envoyés dans le but de contribuer à une renaissance et une réforme de l'Église de ces pays. Cette attitude ne pouvait manquer de provoquer une résistance de la part de l'Église et du peuple, et un sentiment très vif contre le prosélytisme, qui continue à colorer la réaction des Grecs contre toute entreprise œcuménique. Les premières décades de l'indépendance de la Grèce ont été marquées par un conflit aigu entre le courant libéral (occidentalisant) et le courant traditionnel dans l'Église de Grèce elle-même. Cfr P. E. SHAW, *American Contacts*, et E. R. HARDY Jr., *The Greek Mission of the Episcopal Church, 1828-1899*, dans *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church*, Septembre 1941, pp. 183-201. Cfr également *Beiträge zur Kenntniss des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und der Turkey*, rassemblés par J. WENGER, Berlin, 1839 (quelques documents en traduction dans l'appendice). Pour le cadre général, cfr J. N. KARMIRIS, *Orthodoxie et Protestantisme* (en grec), p. 277, (bibliographie) et Chrysostomos PAPADOPOULOS, *Histoire de l'Église de Grèce* (en grec), t. I, Athènes, 1920.

1. PUSEY, *A Letter to His Grace the Archbishop of Canterbury, on some Circumstances connected with the Present Crisis in the English Church*, Oxford, 1842, p. 118 ; pour l'ensemble de la question, *Life of Pusey*, II, pp. 272 sv.

un point d'attraction. A ce point de vue, l'épisode Palmer, si l'on peut ainsi parler, c'est-à-dire la visite de William Palmer de *Magdalen College* en Russie, en 1840 et 1841, et ses longues conversations (orales et par écrit) avec les autorités et les savants orthodoxes, fut apparemment autre chose que l'entreprise individuelle d'un original, et qu'un fait isolé, bien que très marqué par l'homme lui-même, ses convictions et ses habitudes. Il ne faut pas oublier que Palmer était intervenu très vigoureusement dans l'affaire de l'évêché de Jérusalem et qu'il avait pris, dans cette affaire, une position très anti-protestante[1]. Quoi qu'il en soit, sa visite en Russie fut la première mise à l'épreuve, sur l'arène œcuménique, de la conception tractarienne de l'Église universelle.

V

William Palmer (1811-1879) a été défini par un de ses amis (le chan. F. Meyrick), « un don Quichotte ecclésiastique ». On l'a appelé aussi l'Ulysse du mouvement tractarien ; il fut en effet un grand voyageur œcuménique. Palmer avait des possibilités peu communes : érudition vaste et profonde, intelligence puissante, quoique inflexible et souvent obstinée, constance, sincérité et forte volonté. Sa faiblesse était une intransigeance absolue et une incapacité de s'accommoder aux circonstances. Ainsi que l'a noté Meyrick, il ne pouvait admettre ni l'imperfection de l'homme, ni les institutions humaines. Ce fut la raison pour laquelle il devint finalement le champion des causes perdues. Il connaissait à fond les langues classiques, et avait commencé le grec à six ans, le latin à cinq. A neuf ans, il lisait le Nouveau Testament dans la langue originale. Ce fut là sa première préparation aux études concernant l'Orient chrétien durant les années qui suivirent. Il prit ses grades à Eton, puis à *Magdalen College* à Oxford, où il se distingua en langues classiques. Il enseigna ensuite ces matières tout d'abord à Durham, et revint finalement à Oxford, en qualité de Fellow de son propre collège.

Le passage d'un chrétien nestorien en Angleterre, en 1837,

1. Shaw, *The Early Tractarians*, pp. 119 sv.

lequel lui fut sans doute présenté, suscita son premier intérêt pour l'Orient. En 1839, le prince héritier de Russie visita Oxford. Palmer lui présenta un mémoire (approuvé par le vieux Dr. Routh), suggérant d'envoyer un ecclésiastique russe à *Magdalen College*, afin d'étudier les doctrines anglicanes. Il demandait par la même occasion un appui pour se rendre lui-même en Russie à des fins semblables. De fait, il y alla l'année suivante, muni d'une recommandation du président de son collège, malgré la forte opposition de plusieurs fellows envers une association « qui encourageait l'idée d'une intercommunion avec l'Église grecque idolâtre ». Chose étonnante : l'opposant le plus violent passait l'année suivante au catholicisme (R. W. Sibthorpe) [1].

La lettre de recommandation était écrite en latin sur parchemin et scellée. Elle déclarait que Palmer allait en Russie pour étudier la doctrine et les rites de l'Église, et pour apprendre le russe. Elle contenait pourtant une clause inattendue : « De plus, je demande et j'adjure, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, tous les révérends archevêques et évêques, et spécialement le Saint-Synode, d'examiner avec charité son orthodoxie (de Palmer), et, s'il s'y trouve tout ce qui est essentiel à la foi intègre et salutaire, de bien vouloir l'admettre aussi à la communion sacramentelle ».

1. PALMER, *Notes*, pp. 11 sv. Sur Sibthorpe, cfr R.N. MIDDLETON, *Magdalen Studies*, Londres, S. P. C. K., 1936. Il est intéressant de noter que les éditeurs du *Christian Remembrancer*, déjà en 1841, firent précéder le *Sermon de Noël* de Philarète de Moscou lors de sa publication en traduction, d'une remarque générale sur l'Église grecque, en ce sens : L'Église grecque était à la fois meilleure et pire que l'Église de Rome, meilleure, en ce qu'elle ne s'est pas formellement liée à des innovations doctrinales discutables, et pire, en ce qu'elle est « davantage plongée dans la superstition et la matérialité » et en conséquence offrait moins d'espoir « d'être revivifiée spirituellement ». C'était là « le sentiment général des croyants instruits » et les éditeurs concluaient : « Nous craignons cependant que cela n'ait que trop de fondement » (juillet 1841, p. 51). E. D. Clarke, un célèbre savant de Cambridge qui ramena d'Orient le fameux codex *Clarkianus* de Platon, décrivait simplement les icones comme des idoles : « Les myriades de peintures idolâtriques dispersées à travers l'empire, ... dont chacune donnerait au lecteur une idée très précise d'un « bog » russe ». Une planche ajoutée au texte et représentant différentes icones portait l'inscription : « Idoles barbares de l'Église grecque en Russie ». *Travels in various countries of Europe, Asia, and Africa*. Part I, Russia, Tartary, and Turkey. Cambridge, 1810, p. 25 et planche vis-à-vis de la p. 26.

Palmer fut engagé à suivre en tous points les ordonnances des évêques, lorsqu'il se trouverait en Russie, en tout ce qui ne contredirait pas la foi de l'Église anglicane. Ce fut probablement Palmer lui-même qui composa la lettre. Le Dr. Routh y donna son consentement et la signa, tout en ayant le pressentiment qu'on refuserait la demande, parce que « la séparation est malheureusement un fait ».

L'archevêque Howley de Cantorbéry refusa de collaborer à cette entreprise, malgré l'intérêt qu'il portait à la proposition. Comme il fallait s'y attendre, l'espoir de Palmer fut déçu. On fut étonné de sa déclaration d'être catholique. L'Église anglicane n'était-elle pas une organisation protestante ? Comme le disait Newman : « Les Russes ne le croiront pas, ne fût-ce que par leurs contacts antérieurs avec les Anglais » [1]. En 1838 et en 1839, Palmer écrivit en latin son introduction aux XXXIX Articles, qu'il tentait d'interpréter dans un sens catholique. C'était plus ou moins une anticipation de ce que ferait Newman en février 1841 dans son célèbre *Tract XC*. Newman du reste ne lut l'essai de Palmer qu'après la publication du sien. L'Introduction de Palmer n'avait été imprimée que de manière privée, et on en avait évidemment limité la divulgation. Il l'offrit aux autorités orthodoxes russes comme une base de discussions doctrinales. Personnellement, il pouvait souscrire à la doctrine orientale dans tous ses points essentiels, à l'exception de la procession de l'Esprit-Saint, qu'il entendait dans un sens occidental.

Les explications de Palmer ne purent rassurer complètement les Russes. Ils insistèrent sur la nécessité de s'entendre en tous points, et ne consentirent pas à limiter l'accord aux doctrines fixées dès avant le schisme. Palmer eut surtout comme interlocuteur l'archiprêtre Basile Kutnevič, vicaire général de l'Armée et de la Marine et membre du Saint-Synode. Celui-ci était prêt à admettre que les différences doctrinales entre les Églises anglicane et orthodoxe étaient peu considérables, du moment qu'on les interprétait comme il faut. Néanmoins, à son avis, l'Église

1. *Letter to Frederick Rogers* (Lord Blachford), cité par Maisie WARD, *Young Mr. Newman*, New-York, Sheed and Ward, 1948, p. 379.

anglicane était une communion séparée. Sa conception de l'Unité de l'Église était plus ou moins semblable à celle de Philarète. L'Église orientale est la seule vraie ; toutes les autres confessions se sont éloignées de la vérité. Mais le Christ est le centre de tout, et la vie chrétienne est possible partout. Cette doctrine n'était pour Palmer qu'*amabilis sane sententia, sed perniciosissima doctrina*, n'encourageant que le relativisme, l'indifférence et même l'incrédulité. La sainteté n'était pas possible dans les communautés hérétiques et sectaires, et d'ailleurs il ne pouvait identifier l'Église universelle avec l'Église orientale. Elle n'agissait en tous cas pas comme telle, étant trop tolérante. D'autre part, les Russes étaient choqués, comme le dit Palmer, par l'idée de l'« Église universelle et visible, composée de trois communautés qui se distinguent par la doctrine et les rites, et dont au moins deux jugent et anathématisent les autres ». Suivant l'opinion de Palmer, les théologiens et prélats russes ne donnaient pas de définition claire de l'Église catholique visible, mais se montraient « ou vaguement libéraux ou étroitement grecs ».

Il ne faut pas oublier que, justement pendant le séjour de Palmer en Russie, la théologie subissait une mutation profonde, qui n'allait pas sans luttes. Les idées évoluaient et variaient. On était, là comme dans tout, après la décadence du siècle des lumières, à la recherche d'une nouvelle synthèse [1]. Récemment encore, un théologien catholique déclarait que, vers les années 1840, il n'y avait pas de théologie dans son Église, mais tout au plus une apologétique [2]. Ce qui ne veut pas dire qu'y régnait une confusion doctrinale. Dans ses « Notes », Palmer a donné une description intéressante de l'Église russe. Il fit la connaissance de beaucoup de personnalités avec lesquelles

1. Cfr mon livre : *Les voies...*, ch. V, *La lutte pour la théologie*, p. 128-233.

2. Louis Bouyer, *Newman : Sa Vie. Sa Spiritualité.* Paris, Éd. du Cerf, 1952, p. 315 : « Vers les années 1845, il faut dire qu'il n'y avait plus de théologie catholique. La foi du charbonnier, reposant sur des apologétiques délirantes ou des systématisations fantaisistes, c'est presque tout ce qu'on peut trouver sous ce nom ». Cfr R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, dans l'*Histoire de l'Église*, de Fliche et Martin, t. 21, Paris, Bloud et Gay, 1952, ch. VII, *Les sciences ecclésiastiques jusqu'au Concile du Vatican*, pp. 184 sv.

il put discuter du problème autant qu'à Oxford ou ailleurs, bien que sa mission ait paru étrange à ses amis russes. Finalement, il eut une entrevue avec le métropolite Philarète. Celui-ci ne put accepter les prémisses de Palmer, à savoir que l'Unité était possible sans l'unité doctrinale. A son avis, l'Église devait être absolument une dans la foi. Il redoutait la distinction entre les dogmes essentiels et les opinions secondaires. Et, en effet, l'invocation des saints, la prière pour les morts, l'usage des icones, etc., étaient pour les orthodoxes tout aussi essentiels, qu'ils étaient, pour les anglicans et même pour les anglo-catholiques à cette époque, une pierre d'achoppement. Philarète dit à Palmer « que son langage eût été acceptable au IV[e] siècle, mais que, dans les temps modernes, il ne pouvait suffire, car la division était un fait ». C'était presque mot à mot, on se le rappelle, ce qu'avait dit Routh à Oxford. « La division était malheureusement un fait », et c'était bien la raison pour laquelle on ne pouvait pas faire comme si elle n'existait pas. D'ailleurs, il n'était pas possible de prendre position dans un cas particulier avant d'avoir trouvé une formule générale pour les relations entre les deux Églises. Autre question qui se posa encore : Jusqu'à quel point pouvait-on considérer Palmer comme un interprète authentique de la doctrine anglicane officielle ? Il ne parlait en effet qu'au nom d'une partie de cette Église. Palmer n'avait pas reçu de lettres officielles de l'archevêque de Cantorbéry, car celui-ci ne pouvait approuver l'interprétation qu'il avait donnée des XXXIX Articles dans sa thèse latine. Bref, de l'avis des orthodoxes, sa qualité de membre de l'Église anglicane n'était pas une raison suffisante pour recevoir chez eux la communion sacramentelle, et ils ne pouvaient traiter d'une réunion avec une personnalité privée, qui n'avait pas reçu de son Église de lettres de créance. Les Russes manifestaient cependant la meilleure volonté pour entamer des relations.

En 1842 Palmer retourna en Russie, muni cette fois d'une lettre de recommandation épiscopale : celle de Bishop M. H. T. Luscombe, supérieur des aumôneries anglicanes du Continent et résidant à Paris. Ce dernier n'avait pas de titre et n'était pas un grand personnage dans son Église. Bien que consacré par les évêques d'Écosse, il n'était pas considéré comme membre régulier de

l'épiscopat écossais. Autre complication, accidentelle peut-être : Palmer avait été dérouté par l'acceptation, dans l'Église anglicane, d'une dame russe convertie. Ce fait dérangeait toute sa théorie. Les anglicans n'avaient pas, selon lui, à convertir les orthodoxes. Ils devaient les admettre à la communion sur la base de leur foi orthodoxe. C'était, en sens inverse, les revendications mêmes de Palmer concernant l'Église russe à son égard. Palmer réussit à gagner à son interprétation Bishop Luscombe, mais il ne put persuader la dame. En fin de compte il en référa à l'épiscopat écossais.

Le synode russe refusa encore de discuter les conditions de Palmer, mais ses membres firent bon accueil au désir qu'il avait manifesté de voir se rétablir la communion avec l'Église orthodoxe. Se référant à la réponse faite en 1723 par les patriarches orientaux aux *Non-Jurors*, ils soulignaient pour l'intercommunion, la nécessité d'une reconnaissance entière de leur foi. Palmer insista à nouveau, demandant au Saint-Synode qu'on lui désignât un confesseur qui examinerait ses convictions et lui indiquerait ses erreurs. Le P. Kutnevič, qui fut désigné, lui fit remarquer que l'un ou l'autre des XXXIX Articles n'étaient pas conformes à la doctrine orthodoxe. Palmer lui présenta son explication à lui, plus conciliante. Kutnevič répondit que même Bishop Luscombe, qui l'avait recommandé aux autorités religieuses russes, interprétait ces mêmes articles dans un sens contraire à la foi orthodoxe, dans son ouvrage récemment paru *The Church of Rome compared with the Bible, the Fathers of the Church and the Church of England* (1839).

Palmer chercha à savoir quand l'Église orientale et l'Église anglicane avaient été séparées. Réponse : en 1054. Il était prêt à anathématiser la plupart des points indiqués comme erronés par Kutnevič, tout en persistant à nier qu'ils puissent être trouvés implicitement ou explicitement dans les articles. Mais il lui restait à prouver que son Église admettait son point de vue. Il se mit en devoir de recueillir des textes autorisés d'anglicans et d'écossais, selon lesquels la doctrine de l'Église anglicane était conforme à celle de l'Église orientale. C'est dans ce but qu'il fit en 1846 une nouvelle édition de la traduction anglaise du catéchisme de Philarète (la 1re édition avait paru à Aberdeen

en 1845 sous le titre *The Doctrine of the Russian Church* avec une riche introduction). Palmer y inséra un appendice « composé de notes au précédent catéchisme, avec des extraits de documents officiels des Églises écossaise et anglicane, des écrits de théologiens qualifiés, tout cela tendant à prouver, qu'il y a dans la communion anglicane en général, et plus particulièrement écossaise, un élément d'orthodoxie qui pourra à la suite d'un acte synodal, manifester l'unité et l'identité de ces Églises avec l'Église orientale catholique ». L'ouvrage était intitulé *A Harmony of Anglican Doctrine with the Doctrine of the Catholic and Apostolic Church of the East...* (Aberdeen, Brown & C°, 1846, sans nom d'auteur), et portait en dédicace : Au très Révérend Primus, et aux évêques, clergé et laïcs de l'Église d'Écosse... en tant que seuls représentants encore existants de ce « reste » catholique qui, sous le règne de Pierre-le-Grand, entretint une correspondance avec les Patriarches orientaux et avec le synode russe »... La phrase était significative, parce qu'elle trahissait la méfiance de l'auteur envers l'Église d'Angleterre et, en même temps, sa dette envers les *Non-Jurors*. Palmer conservait des espoirs. Il y avait toujours dans l'Église anglicane un groupe catholique, tout comme il y avait en elle un groupe puritain. Il espérait même que la tendance de ce groupe finirait par s'y maintenir de droit et expulserait tous les restes de calvinisme qui s'y trouvaient encore. C'est alors que, selon lui, une possibilité d'union s'ouvrirait du côté de l'Orient. A son avis, l'Église écossaise possédait des qualités exceptionnelles pour présider à cette entreprise, parce qu'elle n'avait jamais été rabaissée au niveau de l'Église anglaise qui était dominée par l'État. S'il n'y avait pas encore, en ce moment, de conformité entre les doctrines orthodoxe et anglicane, on pouvait prouver chez les anglicans, pour tous les points particuliers, qu'il existait une doctrine similaire à l'orientale, susceptible de devenir à la longue la « doctrine formelle » de l'Église. Palmer recommanda le catéchisme russe à l'Église écossaise « à lire et utiliser non seulement en tant que témoignage de l'Église d'Orient ou de Russie, mais plus encore comme un document à nous ». Si seulement cette saine doctrine qui, selon Palmer, avait été enseignée par bien des docteurs de l'Église anglaise et écossaise, pouvait

être proclamée solennellement au nom de toute l'Église, la communion avec les orientaux serait un fait acquis.

C'est cette conviction qui était à la base de son appel adressé à l'Église d'Écosse. Cet appel visait tout d'abord les prêtres des diocèses unis de St. Andrews, Dunkell et Dumblane, et ensuite le Synode épiscopal, et renfermait deux points : le droit de « communion passive » dans les autres dénominations catholiques et l'interprétation orthodoxe des Articles. Il était peu probable que les évêques acceptassent la proposition de Palmer, laquelle équivalait à un désaveu de la pensée anglicane, pouvant même amener une division au sein de l'anglicanisme. Il est cependant très remarquable qu'on accueillit l'*Appel* avec bienveillance au diocèse de St. Andrews et qu'il y fut publié avec un avis de Bishop P. Torry. Ceux qui sympathisèrent avec la démarche de Palmer furent assez nombreux. Citons par exemple J. M. Neale, qui déclarait son livre très remarquable et regrettait qu'on n'en fît que peu de cas. « Plus tard, disait-il, dans l'histoire de notre Église, on le considérera probablement comme l'événement le plus marquant depuis la rupture des *Non-Jurors* »[1].

Les évêques rejetèrent l'appel de Palmer, qui en fut terriblement accablé. Durant tout un temps, il resta perplexe. Enfin il décida de demander son entrée dans l'Église orthodoxe, laquelle possédait à son avis la pure doctrine apostolique. Il eut pourtant encore quelques scrupules. Son nouveau livre *Dissertations on Subjects relating to the Orthodox or Eastern Catholic Communion* (Londres, 1853 ; l'édition grecque, Athènes, 1852) en fait foi. Une difficulté inattendue troubla ses plans. Son baptême avait été contesté par les Grecs, tandis que les Russes en reconnaissaient la validité. Palmer ne pouvait admettre une contradiction au sein d'une même confession chrétienne sur une matière aussi importante. D'autre part, il ne pourrait continuer à vivre en dehors de la communion visible de l'Église catholique. Finalement, il entra dans l'Église romaine, en expliquant que ce n'était que par obéissance car il restait plus enclin à admettre la théologie grecque que la latine, même quant aux points de divergence, y compris l'ecclésiologie. Après

1. J. M. NEALE, *Life and Times of Patrick Torry, D. D.*, 1856, p. 224.

sa conversion, il conserva toujours un grand intérêt pour l'Église orthodoxe. Des années durant, il travailla à son monumental ouvrage sur le patriarche Nikon, qui atteignit six volumes : *The Patriarch Nikon and the Tsar* (Londres, 1871-76). Il s'y débattait notamment avec un problème que son expérience anglicane lui avait suggéré, à savoir : les rapports de l'Église et de l'État, et se montrait un partisan convaincu de la suprématie de l'Église et de son indépendance [1].

VI

Dans ses conversations avec les autorités ecclésiastiques russes, Palmer s'attachait surtout aux points particuliers de doctrine où un désaccord était supposé entre les deux Églises. Il cherchait à prouver qu'il était possible d'être parfaitement « orthodoxe » dans la communion anglicane. Mais il fallait principalement déterminer la nature de la communion anglicane en elle-même. Pour Palmer, elle n'était qu'une branche de l'Église catholique, ce qui, pour les orthodoxes, ne pouvait être admis pour deux

1. PALMER, *Notes of a Visit* (déjà cité) ; *An Appeal to the Scottish Bishops and Clergy, and generally to the Church of their Communion.* Édimbourg, 1849, publié sans nom d'auteur, donne toute l'histoire des négociations de Palmer en Russie jusqu'à la date de la publication. Roundell PALMER, Earl of Selborne, *Memorials*, Part I, Family and Personal, 1766-1865, t. 1 et 2, Londres, 1896 ; Part II, Personal and Political, t. 1, 1898 (par un frère de W. Palmer) ; *Russia and the English Church*, etc., éd. par W. J. BIRKBECK, Londres, 1895 (cfr ci-dessous) ; P. Basile FORTUNATOV, *Souvenirs de W. Palmer*, dans *Duchovnaja Besěda*, 1867 (contient quelques lettres inédites de Palmer) ; A. MOURAVIEV, *Profession de foi de Palmer*, dans *Question religieuse d'Orient et d'Occident*, t. III, Paris ; Frederick MEYRICK, *Memories of life at Oxford, and Experiences in Italy, Greece, Turkey, Germany, Spain and Elsewhere*, New-York, 1900, p. 79 sv. (M. alla avec Palmer en Grèce) ; R. D. MIDDLETON, *Magdalen Studies*, S.P.C.K., 1936, chapitre sur Palmer, p. 99-114; cfr SHAW, *The Early Tractarians*, chapitre sur l'épisode Palmer, p. 150-176 (et bibliographie) ; BOLSHAKOFF, *o. c.*, 77 (incomplet) ; S. TYSZKIEWICZ, S. J., *Un épisode du mouvement d'Oxford : La mission de William Palmer*, dans *Études*, t. 136, 1913. Il est très probable que le compte rendu de l'*Histoire de l'Église de Russie* de Muraviev (trad. Blackmore, Oxford, 1842) dans *The Christian Remembrancer*, Octobre 1845, p. 245-331, est de Palmer : L'épisode de Nikon a été souligné et discuté tout au long ; en tous cas il n'a pu être écrit que par quelqu'un très au courant du sujet.

raisons. Tout d'abord, chaque Église avait sa propre doctrine. Il y avait la doctrine de l'Église anglicane, la doctrine de l'Église orthodoxe, la doctrine de l'Église catholique. Il est vrai que certains individus de l'Église anglicane professaient des croyances « orthodoxes ». Mais Palmer n'arrivait pas à prouver plus. Il ne put montrer que c'était la foi de la communauté anglicane elle-même. En second lieu, quel était le vrai statut de ces communions, qui, en fait, étaient séparées de l'Église orthodoxe ? C'est sur ce point que porta la discussion entre Palmer et Chomjakov, dans leur correspondance des années 1844-1854.

Chomjakov n'était qu'un laïc sans situation officielle dans l'Église. Néanmoins, il était considéré à cette époque par beaucoup comme un « Docteur de l'Église » et, dans les années qui suivirent, son influence ne fit que s'accroître. Il cherchait à établir l'enseignement de l'Église orthodoxe sur des bases plus traditionnelles, à le libérer de la scolastique qui s'était introduite à la faveur des écoles latines et occidentales, et à le ramener au niveau des Pères et à l'expérience de l'Église vivante. L'Unité de l'Église était la source principale de cet élargissement des perspectives théologiques. L'Église pour lui, c'était l'unité, l'unité de la grâce de Dieu, vivante dans une multitude de créatures raisonnables volontairement soumises à cette grâce. C'était là un mystère, mais un mystère qui avait pris corps dans l'Église visible, c'est-à-dire historique. La conception de Chomjakov était beaucoup plus sacramentale que mystique. Dans son idée, la réalité des sacrements dépendait de la pureté de la foi, c'est-à-dire de la doctrine professée, et c'est pourquoi il hésitait à reconnaître la validité (ou plus exactement la réalité) des sacrements dans ces fractions du christianisme qui étaient soit dans le schisme, soit dans l'erreur.

Pour Chomjakov, l'Église unique était essentiellement identique avec l'Église orthodoxe d'Orient. C'est parce que l'unité de l'Église est l'œuvre de l'Esprit et non d'une organisation, qu'un « schisme », dans la pensée de ce théologien, coupait inévitablement les membres séparés de l'unité interne de l'Église. D'après lui, les communions occidentales se trouvaient en dehors de l'Église. Il y avait une division non seulement sur le plan historique et empirique, mais dans l'ontologie même de la réalité

chrétienne. Certes, quelques liens subsistaient encore avec ces chrétientés, mais ils n'étaient pas de nature à autoriser une formulation théologique : « unies à elle par des liens que Dieu n'a pas voulu lui révéler ». L'Église de ce monde ne peut prononcer un jugement définitif sur ceux qui n'appartiennent pas à son troupeau. Il est impossible de préciser jusqu'à quel point les erreurs peuvent priver les individus du salut. Le problème réel porte cependant sur l'identité de l'Église en elle-même. Or, ce qui est essentiel avant tout, c'est « une harmonie complète ou une unité parfaite de doctrine ». Pour Chomjakov, ce n'était pas seulement un accord, mais plutôt une unanimité interne, une « vie commune » dans la vérité catholique. Des « unions » sont impossibles dans l'Église orthodoxe, seule l'« unité » peut exister. Cette « unité » a été effectivement brisée : l'Occident s'est détaché de l'unité ; il s'est comporté comme une entité indépendante, ce qui fut une violation de l'amour chrétien, un remplacement de l'universel par le particulier. L'unité ne peut être rétablie que par le retour de ceux qui ont voulu marcher leur propre chemin, au lieu de se joindre au tout.

C'était, on le voit, exactement l'opposé des idées de Palmer. Aussi la discussion en arriva-t-elle à son nœud vital. « L'Église ne peut présenter une harmonie de désaccords ; elle ne peut être l'addition numérique des orthodoxes, des catholiques, des protestants. Elle n'est rien si elle n'est pas une harmonie parfaite de croyance interne et de profession externe ». Chomjakov croyait que les sacrements ne sont conférés que dans le sein de la vraie Église, et ne pouvaient pas être séparés de l'unité dans la foi et de la grâce, qui était, suivant son interprétation, l'être même de l'Église. La manière dont l'Église orthodoxe reçoit ceux qui veulent se joindre à elle est sans importance. Les rites peuvent être différents, mais de toute manière « l'acte de réconciliation avec l'Église orthodoxe comporte virtuellement une certaine revitalisation » des rites conférés hors de son sein. Cela fut écrit avant que Palmer n'eût pu constater les divergences relatives à sa propre réconciliation. Quand cela se produisit, Chomjakov exprima son désaccord d'avec la pratique grecque, sans vouloir toutefois pousser à l'extrême l'importance de cette affaire. Pour lui, il fallait qu'il y eût en tous cas un pre-

mier acte d'incorporation à l'Église. Il s'éloignait non seulement de la pratique courante, mais aussi de l'enseignement de l'Église russe et se rapprochait plus de l'interprétation moderne des Grecs, bien qu'il n'ait pas fait mention de l'usage de l'« économie ». Sans doute cherchait-il à s'éloigner de la doctrine romaine courante (datant de S. Augustin) suivant laquelle on reconnaissait dans certaines conditions la validité des sacrements en dehors du cadre visible et canonique de l'Église, ce qui n'était, à son point de vue, que du pur légalisme. Pour Chomjakov, l'Église était précisément réelle en tant que communion *de facto* dans la vérité et dans la grâce, les deux étant inséparablement *unies*. Ceux qui ne participent pas à cette communion ne font pas partie de l'Église. La réalité de l'Église est indivisible. Sur ce point, le premier éditeur des *Lettres* de Chomjakov à Palmer (en russe), le P. Alexandre M. Ivancov-Platonov, professeur d'histoire de l'Église à l'Université de Moscou, avait jugé nécessaire d'ajouter une note critique. Dans l'ensemble, il partageait l'interprétation de Chomjakov sur l'Église, mais il n'était pas disposé à rejeter la grâce sacramentelle dans les communions séparées. Ivancov avait fait ses études à l'Académie de Moscou, où il avait subi probablement l'influence de Philarète. Or, il y avait une différence nette entre les deux interprétations. Celle de Philarète était plus large et plus compréhensive ; Chomjakov, de son côté, était plus prudent et plus réservé. Ces deux interprétations subsistent encore de nos jours dans l'Église orthodoxe. Elles commandent inévitablement les solutions concernant le principal problème œcuménique [1].

1. Les lettres de Chomjakov à Palmer furent tout d'abord publiées en russe dans le *Pravoslavnoe Obozrěnie*, 1869, avec des notes du P. A. M. Ivancov-Platonov ; le texte complet en anglais dans BIRKBECK, *Russia and the English Church*, Londres, 1895, et en russe, dans les *Œuvres complètes* de Chomjakov, t. II, 4e édition, Moscou 1900. Son essai sur l'Église, *L'Église est une*, fut tout d'abord publié en russe dans le *Pravoslavnoe Obozrěnie*, 1864 et de nouveau dans les *Œuvres complètes*, t. II, Prague, 1867. Traduction anglaise, dans BIRKBECK, chap. XXIII ; traduction plus ancienne par un auteur inconnu, Bruxelles, 1864 ; il existe une nouvelle édition de la traduction de Birkbeck, S. P. C. K., 1948. Deux traductions allemandes devraient être également mentionnées : par la baronne VON RAHDEN, Berlin, 1870 et dans l'anthologie, *Oestliches Christentum*, éd. par Hans EHRENBERG et VON BUBNOFF, t. II, Munich, 1923. Les articles de Cho-

VII

Les idées de Palmer sur l'Église russe n'étaient qu'une opinion personnelle. Néanmoins, elles n'ont pas manqué de susciter parmi les Russes un grand intérêt pour l'Église anglicane. Lorsque Palmer quitta la Russie pour la première fois en 1842, il lui fut notifié de la part du Procureur du Saint-Synode, le comte Protasov, qu'on désignerait un nouveau chapelain pour l'Église russe de Londres, et qu'on y nommerait quelqu'un qui fût à même d'apprendre l'anglais et d'étudier la théologie anglicane. Or c'était précisément là un des désirs de Palmer. C'est ainsi que le R. P. Eugène Popov, lauréat de l'académie théologique de St-Pétersbourg, fut transféré l'année suivante de Copenhague à Londres, où il demeura jusqu'à sa mort survenue en 1875. Le R. P. Popov envoyait périodiquement au Saint-Synode des rapports concernant les affaires ecclésiastiques de l'Église d'Angleterre et entra en relations intimes avec des personnalités anglicanes, comme Pusey et Newman. Malheureusement, ces rapports n'ont été publiés que partiellement, plusieurs années après la mort de leur auteur, et exclusivement en russe. Le R. P. Popov avait eu quelque espoir au début de son séjour, mais il changea d'avis dans les années qui suivirent [1].

Néanmoins, des liens furent établis entre Oxford et Moscou. Des professeurs et des étudiants en théologie de Moscou collationnèrent des manuscrits grecs pour la « Bibliothèque des Pères ». Quant aux ouvrages sur l'anglicanisme apportés par Palmer en Russie et présentés à l'Académie de St-Pétersbourg,

mjakov sur les Communions Occidentales, écrits par lui en français et publiés dans divers périodiques, ont été réédités sous le titre : *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne et Vevey, 1872.

1. Des lettres du Rév. E. J. Popov, sur les mouvements religieux en Angleterre, ont été publiées par L. Brodskij, dans le *Christianskoe Čtenie*, avril, mai, juin 1904 et juin, juillet, septembre 1905 (elles couvrent la période de 1842 à 1862) ; cfr aussi *Matériaux concernant la question de l'Église anglicane* contenant des notes et lettres du R. P. Popov et du R. P. Joseph Vasiljev (chapelain russe à Paris) en 1863-1865, dans la même Revue, juillet et août 1897. Popov était étroitement lié avec J. M. Neale.

ils ne furent pas inutiles. On suggéra à un étudiant de faire sa thèse de maîtrise sur l'anglicanisme comparé à l'Orthodoxie, sans doute en utilisant les matériaux fournis par Palmer [1]. D'autre part, dans les deux pays, aussi bien en Russie qu'en Grande-Bretagne, des groupes se formèrent pour étudier soigneusement le rapprochement des deux Églises. C'est ainsi que John Mason Neale réussit plus que tout autre, par ses études historiques et ses traductions de textes liturgiques orientaux, à faire avancer cette idée.

En 1851, dans la célèbre affaire Gorham, il y eut une tentative de rapprochement avec l'Église russe. Elle eut pour but de tâter celle-ci au sujet d'un groupe d'anglicans qui cherchaient le moyen de se séparer de l'Église établie. Plusieurs opuscules furent mis en circulation et des signatures furent alignées sous un *Mémoire* à présenter au Saint-Synode. C'est de l'Écosse que, selon toute apparence, l'initiative était partie. Bien qu'on ne puisse encore parler ici d'un mouvement œcuménique proprement dit, certains points de ce projet n'étaient pas sans valeur. La réunion devait avoir comme base la reconnaissance des sept premiers conciles œcuméniques, le catéchisme russe en tant que résumé de doctrine, et la répudiation des tendances calvinistes ou luthériennes. Le contact avec l'Église russe n'était supposé que provisoire. Les rites et dévotions devraient être conservés et la langue anglaise demeurerait en usage. Le Synode fut invité à faire une enquête sur la question des ordinations anglicanes. Dans le cas où une décision favorable serait prise, ce que du reste on attendait, on lui demanderait de confirmer le clergé en question dans ses fonctions pastorales. Il est difficile de savoir au juste quels furent les promoteurs de ce projet. Il est certain en tous cas qu'ils n'étaient pas nombreux. C'était, d'autre part, une tentative venant de ceux qui avaient perdu confiance dans l'Église établie, à la suite des décisions dans l'affaire Gorham, pour trouver une solution à leur objection de conscience envers l'anglicanisme, sans recourir au moyen radical du passage pur et simple à l'Église romaine. Ce projet

1. Cet étudiant, qui fut plus tard chapelain russe à Stuttgart, était le R. P. J. J. Bazarov ; cfr ses *Mémoires* dans la *Russkaja Starina*, février 1901, pp. 300-301.

échoua. On ne sait même pas si le *Mémoire* fut jamais présenté. Il reste toutefois comme un témoignage de l'intérêt croissant, dans certains milieux, en faveur de relations plus intimes avec l'Orient orthodoxe [1].

Une « Association pour la promotion de l'Unité chrétienne » fut fondée en 1857 dans l'intention d'unir, dans un même foyer de prières, les catholiques, les grecs et les anglicans. Le nombre de ses membres fut imposant ; on compta parmi eux plusieurs orthodoxes. Malheureusement, ce projet échoua lui aussi en 1869, à la suite d'une défense formelle venue de Rome concernant la participation des catholiques. De plus, un article orthodoxe écrit « par un prêtre de l'archidiocèse de Constantinople » avait été inséré dans le volume publié en relation avec cette entreprise par le Rév. F. G. Lee, avec une introduction de Pusey [2].

La défaite russe dans la guerre de Crimée amena un refroidissement dans les relations avec les anglicans. Toutefois, l'*Eastern Church Association* fut créée en 1863, grâce à l'initiative de John Mason Neale. Dès le début, deux prêtres orthodoxes figurèrent sur la liste de son comité permanent : le R. P. E. J. Popov et l'archimandrite grec Constantin Stratoulias. Les membres anglicans les plus en vue dans cette association furent Neale, George Williams et H. P. Liddon. Comme l'a dit ce dernier, Pusey prit un très grand intérêt à la fondation de l'E. C. A. [3]. Williams s'y intéressa beaucoup aussi. Il résida plusieurs années à Jérusalem, en qualité de chapelain de l'évêque anglican de cette région. Son ouvrage très connu sur les *Non-Jurors* et leurs relations avec l'Orient, où pour la première fois furent publiés

1. L'histoire est racontée d'après les lettres du P. Eugène Popov adressées au Procureur du Saint-Synode, le comte Protasov, *Christianskoe Čtenie*, mai et juin 1904. Aucune source anglaise n'a été accessible à l'auteur de ce chapitre. Plusieurs traités sur l'Unité chrétienne pourraient avoir été publiés de 1849 à 1853.

2. *The True Basis of Re-Union, Essays on the Reunion of Christendom*, by Members of the Roman Catholic, Orthodox and Anglican Communions, édité par le Rév. F. G. Lee, D. C. L., Londres, 1867, p. 290-296. « The Editor was assisted by an Orthodox layman and an Eastern Ecclesiastic in preparing this statement for the press ».

3. LIDDON, *Life of Pusey*, t. IV, p. 134, n. 3.

en anglais tous les documents concernant cet épisode si important dans l'histoire de l'œcuménisme, n'était certainement pas sans relations avec cette nouvelle tentative œcuménique [1].

Jamais l'occasion ne se présenta pour Neale de visiter l'Orient. Mais Liddon eut cet avantage. Il partit pour la Russie en 1867 avec C. L. Dodgson — c'est-à-dire Lewis Caroll —, et eut lui aussi une entrevue avec Philarète, peu de temps avant la mort de celui-ci, survenue dans le courant de la même année. Il fut fortement impressionné par tout ce qu'il y vit durant son voyage. « Le sentiment de la présence de Dieu et du surnaturel, écrivit-il, me paraît pénétrer la vie russe plus profondément que n'importe quelle nation de l'Occident [2] ». Le *Primus* de l'Église épiscopalienne d'Écosse, Robert Eden, évêque de Moray, Ross et Caithness, visita également la Russie en 1866, et eut aussi un entretien avec le métropolite Philarète.

L'intérêt de Bishop Eden se limitait à une intercommunion qui n'engagerait à aucune réunion proprement dite, et pourrait même lui être opposée. C'était toujours la vieille idée suivant laquelle l'Église continue de vivre dans des communions séparées, et qui prônait la restauration de cette intercommunion qui existait selon lui entre membres d'Églises indépendantes dans les premiers siècles. Il faudrait à cette fin écarter certains préjugés, et établir un accord entre les évêques des différentes Églises. Rien d'autre n'avait été envisagé [3]. Toutefois, il faut souligner ici que l'intérêt qu'on manifestait à l'égard de l'Orient était en liaison étroite avec une position de défense à l'égard

1. Cfr W. R. Churton, *The Rev. George Williams and his part in the Reunion Movement*, dans *Revue Internationale de Théologie*, 1895, vol. III, 3 et 4, pp. 538-552 et 690-702. L'ouvrage de Williams parut en 1868 (cfr plus haut).

2. John Octavius Johnson, *Life and Letters of Henry Parry Liddon*, Londres, 1904, pp. 100 sv. A W. Bright il écrivit au sujet des offices : « There was an aroma of the fourth century about the whole ». Le N. T. circulait amplement parmi le peuple. L'intérêt de Liddon pour le rapprochement était stimulé par son appréhension de voir le nombre des incroyants augmenter en Europe d'une façon alarmante. Ajoutons que, dans sa conversation avec Liddon, Philarète avait sévèrement critiqué les essais de Newman sur le « Development ».

3. Cfr la préface de Eden à la traduction anglaise du *Romanisme en Russie* de D. Tolstoi, Londres, 1874, t. I, p. VIII-IX.

de Rome, chose bien naturelle en Angleterre en cette époque où l'Église romaine, qui venait d'y être rétablie, réalisait des progrès sensibles. Néanmoins, c'est aux États-Unis d'Amérique, nous le verrons, qu'il faudra chercher l'origine d'une reprise d'intérêt envers l'Église orientale. Ce furent quelques membres de l'Église épiscopalienne protestante en U. S. A. qui en prirent un peu plus tard l'initiative.

(A suivre).

Archiprêtre G. FLOROVSKY,
doyen de l'Académie
de théologie orthodoxe
de New-York.

Dialogue œcuménique et Équilibre de la Théologie.[1]

La foi est une connaissance : la réalité qu'elle étreint lui est révélée par Dieu lui-même, livrant les secrets de son Conseil « caché de toute éternité ». Cette manifestation de Dieu s'inscrit dans l'histoire humaine dont elle épouse la trame ; l'agir divin s'y introduit, s'y insère, pénètre les profondeurs cachées de son déroulement, pour y poser le ferment qui doit la relever et la transfigurer. Dans la consistance mouvante de cette histoire qu'Il envahit et qu'Il occupe, Dieu fonde le support et l'appui de son action ; parmi la diversité de ses angages, Il choisit l'expression articulée de sa Vérité ineffable ; Il trouve enfin dans les événements qu'Il conduit et qu'Il oriente, le véhicule approprié à la marche de son œuvre d'amour, l'accomplissement du Royaume.

La foi est la saisie par l'intelligence sous la lumière de l'Esprit de cette manifestation divine, agissant dans l'événement et s'expliquant dans le langage des hommes. Sous ces faits et ce langage qui en sont le support substantiel et l'enveloppe mentale, elle perçoit la présence de Dieu conduisant la destinée humaine ; elle saisit sous ces signes la réalité divine signifiée, mystérieuse et insondable : saisie active et vivante, toute tendue vers son objet dont elle ne cessera d'explorer les profondeurs, de découvrir les dimensions et l'harmonie, pour approcher le mystère total, afin de le contempler et en vivre dans l'amour. *Fides quaerens intellectum :* cette recherche à la fois fervente et laborieuse, intuitive et méthodique, c'est la tâche même de la science théologique.

Pour ce faire, le théologien portera son effort d'investigation sur les *gesta* où l'action de Dieu se déclare et se déploie, sur les écrits et les *logia* où elle s'explicite : vaste champ qui embrasse toute l'histoire religieuse et dont les richesses diversement réparties, bien que d'un seul tenant, exigent pour apparaître, la prospection la plus minutieuse et le coup d'œil le plus vaste.

1. Cette étude s'est inspirée de notes prises par M. C. Moeller au cours de conversations théologiques qui eurent lieu à Chevetogne il y a plus de dix ans. L'A. a cherché à leur donner leur maximum de valeur et à en tirer les conclusions les plus utiles. (N. d. l. R.)

De ces sources, la Parole consignée dans l'Écriture est la première en date et en noblesse. Coextensive à la durée dans laquelle Dieu a réalisé son irruption progressive dans l'histoire, elle est la révélation divine en acte, l'expression vivante de l'œuvre du salut. La théologie scripturaire scrute ce contenu de révélation, unique par son caractère inspiré ; soucieuse d'inventorier ses multiples données, elle s'attache à éclairer leurs mystérieux rapports afin d'en dégager l'unité profonde et de répandre sur le dessein de Dieu une lumière toujours plus vive.

Mais cette Parole de Dieu, adressée originairement à une communauté religieuse, transmise et transcrite par elle, devient vie et tradition de vie dans l'Église chrétienne qui en est issue ; elle anime par le dedans et en profondeur la nouvelle communauté de salut ; elle vivifie sa prière et son culte où elle prend corps ; les grands prédicateurs et docteurs de l'Église s'appliquent à la commenter, à l'expliquer, à la développer. Par sa vie liturgique et son enseignement patristique, le corps ecclésial devient à son tour vivant commentaire de la parole. Cette source nouvelle de la connaissance de foi, étroitement liée à l'Écriture et comme son prolongement organique, enrichit *quoad nos* le trésor révélé livré aux recherches de la science sacrée où une théologie de la tradition vivante occupera une place capitale.

A la théologie scripturaire et à la théologie de la tradition vivante, se superpose une troisième perspective (architecturale) de la science du divin. L'Église est gardienne du dépôt révélé dont elle doit préserver l'intégrité. Au cours des siècles, et en face des déviations, des gnoses, des interprétations ésotériques que peut subir la pensée religieuse à travers les vicissitudes de l'histoire, elle détermine dans des déclarations solennelles la portée exacte de certaines vérités de foi. S'adressant à la communauté des croyants dans un contexte historique donné, elle fixe de sa pleine autorité certaines formules dogmatiques selon les exigences de la vérité. Expression authentique du message divin, l'Église se trouve être de ce fait la règle prochaine de la foi. Cet ensemble de définitions émanant du Magistère propose au théologien une prise de vue supplémentaire du donné révélé, un point de départ nouveau pour une recherche de structure. Sur ces bases précises et nettement circonscrites, il édifie une théologie du Magistère.

Ces trois disciplines théologiques que l'on vient d'esquisser, distinctes mais non hétérogènes, sont centrées sur un seul objet : le donné révélé. Il apparaît à l'évidence que la question de leurs

rapports, de leur interdépendance et de leur imbrication mutuelle est un des problèmes théologiques de base, et de ce fait le lieu théologique par excellence de l'œcuménisme. Chaque chrétienté en effet prétend avoir conservé le dépôt primitif. Un tel problème domine nécessairement tout dialogue œcuménique et va à la rencontre des positions mêmes de nos frères séparés. La Réforme n'a-t-elle pas posé et exalté l'excellence de l'Écriture comme source totale et sans égale de la foi, et affirmé la valeur exclusive de la théologie scripturaire : *Scriptura sola ?* De son côté la théologie orthodoxe, particulièrement dans ses tendances les plus récentes, exprime fortement son désir de revenir aux sources « helléniques » [1] du message chrétien. Dans son souci même d'affronter les problèmes modernes posés à la conscience chrétienne, elle ne cache pas sa défiance à l'endroit de certains essais philosophico-théologiques tels que ceux de Berdjaev, ni son intention d'alimenter sa pensée religieuse à la tradition ecclésiale vivante, liturgique et patristique.

Il importe enfin pour la théologie occidentale elle-même, où se manifeste un semblable retour aux sources, de préciser l'intime relation entre Écriture, Tradition et Magistère.

La Théologie scripturaire

Que l'Église, et particulièrement son magistère vivant, ait toujours considéré l'Écriture comme source par excellence de la connaissance de foi, il est bien inutile de s'étendre longuement pour l'établir : dès l'origine elle a fondé sur le texte sacré la structure et l'expression de son culte ; l'enseignement de ses Pères n'est qu'un long commentaire de la Parole ; et jusqu'au XIII[e] siècle, dans l'élaboration toujours plus méthodique de la science du divin, le terme même de « théologie » recouvrait exactement celui de *lectio paginae sacrae.* Il importe davantage à notre propos de déterminer ce qui constitue l'essence propre de l'Écriture comme source de foi et de dégager le caractère même de son excellence.

Sous les voiles d'un langage à la fois contenu et suggestif, exprimer le grand dessein de Dieu dans la création de l'univers, et dans la création de l'homme qu'Il a mis sur la terre pour y dominer ;

1. Il ne s'agit aucunement ici de ce que Harnack nommait « hellénisation du message évangélique », et qui en était en réalité la déformation ; mais du retour au contact vivant des sources patristiques grecques, mouvement général dans l'Orthodoxie.

après la scission tragique entre le Créateur et sa créature, rendre présentes aux générations les interventions progressives de Dieu dans l'histoire humaine ; nous montrer Abraham quittant Haran à l'appel du Très-Haut, conversant avec les envoyés au pied du chêne de Mambré et recevant en récompense de sa foi les promesses de perennité pour sa descendance ; des confins d'Égypte nous conduire dans les pas de Moïse avec la caravane du peuple de l'Alliance ; à travers les succès apparents et les catastrophes purifiantes, nous faire parcourir les étapes de cette prodigieuse destinée spirituelle, où nous percevons, toutes vibrantes comme autant d'appels sur les sommets, les voix des prophètes annonçant le terme assuré de la marche messianique ; fixer à jamais, par le témoignage vécu de ceux qui l'ont vu et entendu, le passage parmi nous de Celui sur lequel toute l'histoire se concentre et semble s'arrêter, Fils de l'Homme et Image du Père ; rendre perceptibles dans leur vivacité concrète, ses paroles, ses gestes, et tout le déroulement de son existence terrestre jusqu'à sa mort et sa résurrection ; faire éclater enfin aux yeux du monde les illuminations de sa grâce dans ceux qu'Il a envoyés, et les réalisations de l'Esprit qui renouvelle la face de la terre — ; une telle manifestation de l'action vivante de Dieu et de son économie rédemptrice incarnée dans l'histoire, une telle présence de la Parole divine sous les paroles humaines, c'est la richesse unique et sans égale de l'Écriture. Histoire du salut inscrite au cours des générations et proclamation inspirée de cette histoire, elle est la Révélation en acte, le lieu même pour l'âme croyante de la présence au monde du Dieu Sauveur, qui opérera en outre par les sacrements.

De ce caractère absolument unique de la Bible comme source du donné révélé, il apparaît que ce donné se présente en elle dans sa réalité concrète, vécue, — pour parler le langage du temps — existentielle : il s'y trouve être ce qu'il est réellement, c'est-à-dire un enchaînement de faits par lesquels Dieu pénètre et transforme l'histoire humaine selon une intention et une volonté irrévocables. « Car moi — l'Éternel — je dis et j'exécute » (Éz., 5, 8). Il ne s'y propose pas d'abord comme un objet de réflexion intellectuelle, mais comme la réalité survenue d'en haut, qui n'a d'autre justification que la libre initiative divine, et qui resplendit au niveau des humains dans l'épreuve qu'ils ont faite de son appel et de ses exigences, dans l'expérience assumée — ou refusée — de sa vérité totale [1].

1. Ceci n'a rien à voir avec l'« expérience » au sens des modernistes : l'expérience des Apôtres, dans son contenu comme dans sa formulation,

Si la pensée peut légitimement, et doit nécessairement s'exercer sur cet ensemble de données accomplies, vécues et proclamées, et en exprimer le contenu, — comme il apparaîtra dans la suite —, cette saisie intellectuelle ne sera connaissance vivifiante que si elle s'enracine dans le texte sacré où elle puise sa sève ; elle n'aura de valeur religieuse authentique que dans la mesure où ses définitions et ses formulations conceptuelles seront le signe, sur le plan intelligible, de la Parole divine incarnée. Quelques exemples suffiraient à illustrer cette vérité.

Que le théologien spéculatif entreprenne d'édifier un traité du *De moribus divinis*, rien ne peut y être dit de valable sur la justice de Dieu, sa miséricorde, sa bonté, sa fidélité, sa providence, qui ne soit le fruit d'une réflexion constamment alimentée aux données de l'Écriture où Dieu se manifeste tel qu'il est. Les formulations conciliaires et les définitions du catéchisme n'échappent pas à cette loi : elles sont le produit de la pensée abstraite s'exprimant à elle-même le donné vivant du texte inspiré et le désignant sous ses formules. Les déclarations élaborées par les grands conciles christologiques des premiers siècles — deux natures distinctes et inconfuses en une personne — sont la projection intellectuelle de la réalité du Fils incarné, proposé comme une essence exprimable à la réflexion pensante ; mais elles ne contiennent de substance et de clarté qu'indissolublement liées à la réalité signifiée : le Christ vivant. Dans l'Évangile seul apparaît ce que fut en fait la personne de l'Homme-Dieu ; nous y voyons quelle fut son humilité, sa patience, sa sainteté : comment, pour parler avec Pascal, sa grandeur éclate « dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité,dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur abandon, dans sa secrète résurrection ». Ainsi la Bible, témoignage direct de vie et d'expérience, est le support et l'aliment de toute connaissance du divin.

Autre caractère de la Sainte Écriture, essentiellement lié au premier : expérience du révélé, elle est singulièrement riche de données, polyvalente, complexe. Comme tout ce qui est concret et vécu, « agi » avant que « pensé », — surtout s'il s'agit de la réalité divine et ineffable, — l'objet de foi qui gît dans les profondeurs indivises du texte inspiré échappe à toute énonciation conceptuelle ou verbale parfaitement adéquate et exhaustive. Non pas que cet objet ne

est garantie divinement par l'inspiration ; il ne s'agit pas non plus de l'expérience subjective et individuelle de celui qui cherche dans l'Écriture une nourriture pour sa vie intérieure ; la méthode d'analyse de cette « expérience privilégiée » se fonde du reste sur la plus stricte discipline exégétique.

puisse trouver une expression dans le langage humain, courant ou plus techniquement élaboré : il doit l'être comme toute vérité riche d'enseignement ou de valeur vitale pour l'homme. Non pas d'avantage que cette complexité détruise son unité profonde : comme si l'objet de foi était une somme indéfinie de données dont la théologie établirait l'inventaire successif. La distinction que fait saint Thomas à propos de l'objet de foi est éclairante (IIª IIªᵉ, *q.* I, *a.* 2), lorsqu'il le considère « *ex parte rei creditae* » et « *ex parte credentis* » : dans le premier cas il est « *aliquid incomplexum* » ; dans le second « *aliquid complexum per modum enuntiabilis* ». Mais cette réalité une et indivise est à plusieurs dimensions, et n'offre aux saisies de notre esprit que des prises successives, partielles et fragmentaires. De telles prises restent authentiquement valables, voire nécessaires, pourvu qu'elles ne soient pas restrictives mais ouvertes à leurs complémentaires [1]. De même que toute photographie en plan d'une cathédrale ne supprime pas la troisième dimension de l'édifice, mais nous la fait pressentir et deviner, ainsi toute définition articulée de l'objet de foi nous permet d'entrevoir, à l'intérieur même de ses limites, « *quae sit longitudo et sublimitas et profundum* ». Aussi saint Thomas d'ajouter : « l'acte de foi atteint non pas la formule mais la réalité : « *actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* » (Ib. ad. 2um). Ici encore la Bible apparaît comme le ressourcement indispensable de toute réflexion théologique. Contre la tentation qui menacera toujours l'esprit raisonneur d'hypostasier ses propres formules, contre l'écueil souvent inconscient, même dans ses démarches légitimes, d'oublier par cécité ou prétérition la face complémentaire de ses vues les plus authentiques, l'Écriture replace sans cesse notre entendement devant la plénitude totale de la vérité révélée ; elle recentre nos facultés perceptives illuminées par la grâce de l'Esprit sur le don de Dieu présenté dans son entièreté [2].

1. Ainsi, considérer le Christ à partir de sa nature humaine (en tout semblable à la nôtre, sauf ce qui est incompatible avec sa divinité), ou à partir de sa nature divine (tous les privilèges possibles, sauf ceux qui sont incompatible avec son œuvre rédemptrice), sont deux vues exactes et possibles, mais qu'on ne peut réduire à une unité conceptuelle. Si l'enseignement de l'Église en cette matière, en accord avec les données du N. T., précise très bien certaines limites qu'on ne peut dépasser dans l'expression de ce mystère, l'Évangile est pourtant plus suggestif de la réalité vivante du mystère lui-même.

2. Cette plénitude propre à la Bible, qu'on éprouve si intensément à sa lecture, se fonde sur trois principes. La Bible représente des moments privilégiés de la Révélation où l'Esprit-Saint non seulement garantit la

Sans doute n'est-il pas inutile dès à présent d'illustrer cette réflexion par quelques exemples. Les définitions solennelles ou les sentences déclaratives du magistère ecclésiastique ont été élaborées et proclamées dans un contexte historique donné, à l'occasion d'erreurs dogmatiques latentes ou affichées et très souvent directement contre elles. Par là le magistère devait souligner certains traits essentiels du donné révélé, qu'une exégèse fausse ou incomplète mettait en péril. Il s'ensuit que bien des richesses de ce donné, contenues dans l'Écriture, et non moins essentielles, n'ont pas retenu nécessairement l'attention explicite du magistère solennel au moment où il se devait de s'exprimer. Loin de vouloir restreindre le sens de l'Écriture, en formulant avec précision telle donnée, le magistère en appelle généralement au texte inspiré, et en indique l'interprétation dans le sens que l'Écriture lui donne. Ainsi lorsque le Concile du Vatican définit la possibilité en droit d'atteindre par la raison le Dieu Créateur, le théologien qui trouvera dans l'Écriture — et particulièrement dans la Genèse — l'affirmation conciliaire de la création du monde et de l'homme, y découvrira encore d'autres vérités que le magistère n'avait pas la mission de souligner en l'occurrence, par exemple le rôle dans la création de l'homme lui-même, « image de Dieu », son lieutenant, placé pour y dominer « sur les oiseaux du ciel et les poissons de la mer ». De même tout ce qui fut défini sur la médiation du Christ ne peut faire oublier le rôle cosmique de cette rédemption si fortement exprimée par saint Paul. Bien plus le sens et la portée des dogmes qui ont reçu une formulation précise n'acquièrent toute leur plénitude que vivifiés à la source jaillissante de l'Écriture : ainsi la doctrine de la grâce et de la liberté dévoile ses profondeurs lorsqu'elle est contemplée à travers l'expérience vécue par saint Paul, dont le palpitant témoignage traverse les épîtres.

Enfin la théologie scripturaire soucieuse d'ajuster notre vue à la révélation totale sauvegarde l'intégrité et la densité de l'Écriture elle-même. Ce point est particulièrement manifeste pour ce qui concerne la solidarité des deux Testaments. La coupure radicale entre le Nouveau et l'Ancien est une idée fortement ancrée dans l'esprit

vérité de ce qui est affirmé, mais soutient et inspire un témoignage particulièrement dense, riche du sens aigu des réalités surnaturelles, de leur complexité et de leur profondeur ; de plus, s'exprimant par la bouche d'auteurs variés, selon des genres littéraires différents, elle rend mieux les multiples aspects des vérités et des valeurs chrétiennes ; enfin le N. T. est plus proche du témoignage du Christ et de la tradition apostolique.

des croyants : elle est devenue une catégorie si habituelle de la pensée en matière biblique, que l'unité de l'économie divine s'y estompe dangereusement. Aussi bien qu'aux écrivains du Nouveau Testament, cette conception unilatérale était opposée à l'esprit des premiers siècles chrétiens. Pour les Pères la nouvelle économie ne fait que continuer l'ancienne, dans laquelle elle puise son commentaire essentiel et indispensable : *Lex erat gravida Christo.* N'y a-t-il pas là encore un exemple frappant de ce péril de l'esprit qui, braquant ses propres phares de l'extérieur sur un donné qui ne peut être éclairé que de l'intérieur, en déforme insensiblement l'image au risque de déboucher à la limite dans l'erreur flagrante dont les gnostiques et Marcion furent les initiateurs ?

Une recherche scripturaire rigoureuse et soucieuse de dégager toutes les richesses du texte sacré, empêchera le théologien spéculatif de verser dans les simplifications arbitraires et les concordismes faciles : le plaçant devant les faits divins et les mœurs divines authentiques, elle lui rappelle sans cesse cette discipline théologique essentielle qui donne à l'argument de fait le pas sur l'argument de convenance. L'étude de l'Ancien Testament sera ici d'une importance capitale. Le théologien y contemplera la continuité de l'action divine dans l'économie rédemptrice ; il apercevra comment l'histoire du salut et de l'Église elle-même plonge ses racines dans les temps les plus reculés : par quelle sollicitude ininterrompue Dieu fit germer cette première réalité seminale : comment, respectant les étapes de la croissance humaine et les lois de l'âge, Il la conduit lentement vers l'accomplissement de sa stature, où rien n'est renié des enrichissements progressifs de son évolution, mais où tout est assumé par dépassement ; sans jamais détacher sa contemplation de l'itinéraire parcouru, il verra de quelle lumière le peuple de Dieu resplendit aux yeux de Celui qui l'a patiemment édifié : comment enfin sous l'unique regard de la Providence divine et de l'éternel Modérateur, tout s'enchaîne et s'entre-tient par un lien indissoluble, la prophétie et l'événement, la figure et la réalité, le passé et l'avenir, le commencement et la fin.

Pour atteindre son but, la théologie scripturaire devra mettre en lumière tous les secrets du texte inspiré : elle sera à la fois aussi littérale et scientifique que possible, en même temps que spirituelle et vraiment théologique ; poussant ses prospections dans le vaste champ des sciences historiques et philologiques, elle dégagera de ces données positives le sens divin et prophétique de la Parole.

La Théologie de la Tradition vivante

La réalité historique de cette épopée surnaturelle contenue dans l'Écriture est d'essence prophétique : elle est orientée dynamiquement vers l'avenir, vers la constitution du peuple de Dieu, voulu par Lui dès l'origine ; et au sein des générations en marche, cette humanité sainte, animée et vivifiée par la Parole, est tendue tout entière vers son accomplissement final, sa transfiguration pleine et entière dans le retour de l'Époux. Enracinée dans l'Écriture et nourrie de ses richesses, l'Église est la grande économie de la communion des saints, la dispensatrice du message de vie. Non pas ajoutée mais coextensive à l'Écriture et comme son prolongement organique, elle regarde sans cesse vers le passé scripturaire pour l'actualiser dans le présent et, à sa lumière, éclairer la marche de l'avenir ; reliant dans sa continuité temporelle le commencement et la fin, elle est la tradition vivante du message.

La fonction primordiale de l'Église dans ses rapports avec l'Écriture sera d'en dégager la signification. La Bible nous livre, avec une prodigalité surabondante et dense, une moisson de faits surnaturels, recueillis au fil des siècles dans leur réalité vécue ; il faut nouer cette gerbe, en manifester l'unité profonde, la trame continue et sans rupture qui relie fortement ces éléments échelonnés dans le temps, en indiquer l'orientation prophétique. D'autre part cette suite d'expériences surnaturelles nous est rapportée par des auteurs les plus divers, usant chacun d'une écriture singulière et originale ; l'enveloppe mentale et verbale qui les recouvre est soumise à des conditions littéraires et historiques précises et dissemblables, aux contingences variables de la culture, des mentalités, de l'expression. Dégager l'éternel de sa gangue temporelle, découvrir sous la paille qui l'enserre le grain de la réalité surnaturelle, de ce qui se situe dans l'écoulement retenir ce qui demeure, c'est la tâche de l'Église, la grande Pédagogue à qui il appartient, grâce à l'assistance de l'Esprit, d'enseigner et d'éclairer les hommes. Elle s'y est consacrée durant les premiers siècles de son histoire avec une intensité et une ferveur telles que cet âge patristique est et restera désormais considéré par elle comme la source par excellence, le jaillissement primordial de son exégèse scripturaire : la littérature patristique, toute centrée sur la signification de la Sainte Écriture devient un organe fondamental de la Tradition.

Étroitement soudée à cette littérature et aux textes inspirés dont elle est le commentaire, la liturgie de l'Église, mystère à la fois de

sanctification et de prédication, sera à son tour la paraphrase vivante et le haut-lieu du donné scripturaire comme réalité et comme signe [1]. On ne peut épuiser ni le nombre ni la profondeur des richesses manifestées par cette fonction ecclésiale de la Liturgie. Que l'on prenne, à titre d'exemple, le thème biblique de la Présence de Dieu, analysé par le P. Daniélou, dans son admirable opuscule : *Le Signe du Temple*. Pour la Genèse c'est dans tout l'univers créé que Dieu est présent : l'autel d'Abel et d'Abraham se situe en pleine nature, d'où s'élève l'hommage et l'adoration. A partir de Moïse, à ce temple cosmique se substitue le Temple unique où Dieu réside dans le Saint des Saints : car Il est l'Unique et le Tout Autre, irréductible à toute représentation créée. Avec l'Évangile, c'est dans l'Humanité du Christ que Dieu habite : « Il y a ici plus que le Temple ». Enfin à partir de la Pentecôte, Dieu a établi sa demeure dans le Christ total, et dans chacun de ses membres. Sommet de cette manifestation de la Présence divine, ce Temple ecclésial ne supprime pas les temples antérieurs, mais leurs valeurs successives sont rassemblées en lui et dans son sacrifice liturgique. « Ainsi la messe contient-elle toutes les épaisseurs du temps et de l'espace, du cosmos et de l'histoire. Elle nous fait retrouver dans les profondeurs de notre mémoire ancestrale le premier geste religieux de l'humanité, l'offrande du pain et du vin, celui de Melchisédech, le grand prêtre du Temple cosmique — et c'est celui dont elle fait le sacrement de son sacrifice : *Sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium Patris nostri Abrahae ; et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech*. Elle nous fait, au seuil du Saint des Saints — *ad sancta sanctorum puris mentibus introire* — , ressentir la crainte mosaïque dans sa plus haute expression : *Sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth*. Tout ici est rassemblé, restitué à sa signification, ramené à Dieu par le Christ : *Per quem haec omnia Domine, semper bona creas*.... Elle nous rend témoin, au moment de l'épiclèse, de la descente du feu qui vient, en consumant les victimes, attester qu'elles ont été agréées de Dieu, non plus feu matériel

1. Les grands offices de la Liturgie (cycle de Noël, de Pâques, etc.) sont fondés sur l'Écriture, et composés comme « de l'intérieur de celle-ci ». D'autre part les influences liturgiques sur certaines précisions dogmatiques introduites au cours des siècles ne sont pas niables ; la chose est évidente pour la liturgie byzantine ; elle l'est aussi pour la liturgie latine : témoins les admirables sermons de saint Léon pour la Noël commentant les textes de l'A. et du N. T., qui représentent l'apport du magistère, puisque le tome de Léon a joué un rôle à Chalcédoine.

descendant sur les victimes de chair présentées par Élie sur l'autel, mais feu spirituel, Esprit-Saint, qui vient consumer les souillures de nos cœurs et consacrer la communauté dont l'hostie est le sacrement *ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione coelesti et gratia repleamur* »[1].

La théologie de la Tradition vivante ou de ce qu'on appelle plus communément « le magistère ordinaire de l'Église », occupera une place essentielle dans la science du révélé. Non pas séparée mais solidaire de la théologie scripturaire, elle recouvre celle-ci en extension et en profondeur : leurs deux lumières conjuguées et non pas simplement superposées se confondent dans l'intensité et l'éclat d'un seul foyer. Si les données matérielles qu'elles ont pour but d'éclairer se situent à des moments différents de l'histoire religieuse, leur objet formel au sens plein du mot est absolument identique.

D'autre part une étude large et vraiment catholique de cette Tradition enrichira singulièrement l'intelligence du révélé scripturaire, du fait que durant dix siècles, deux courants l'ont fortement marquée : celui de la patristique aussi bien orientale et grecque que latine. Si le courant de la patristique grecque, depuis Justinien, depuis le schisme surtout, et en dépit de son abondance et de sa vigueur, a vu son influence quelque peu décliner dans l'Église d'Occident, il n'est pas moins significatif que cette Église a toujours considéré les écrits des Pères grecs comme un de ses patrimoines les plus précieux. Une redécouverte par la théologie occidentale de cet apport traditionnel et de ses valeurs catholiques peut créer un lieu de rencontre œcuménique de la plus haute importance.

Il reste enfin que la théologie de la Tradition relie organiquement les deux chaînons extrêmes de la connaissance de foi, qu'une considération trop systématique a hélas ! fortement contribué à dissocier : à savoir l'Écriture et le Magistère, dont il va être question maintenant.

La Théologie du Magistère

L'Église, au cours des siècles, par des actes solennels, a déterminé certains points de foi : cet ensemble de déclarations et de définitions ecclésiastiques recueillies par Denzinger dans l'*Enchiridion Symbolorum*, apporte à la connaissance de foi la contribution supplémen-

1. J. Daniélou, *Le signe du Temple, ou de la Présence de Dieu*, Paris, 1942, p. 35-36.

taire d'une expression plus précise. Cette troisième source a reçu dans le langage théologique courant une dénomination particulière : c'est le magistère extraordinaire de l'Église, se distinguant ainsi du magistère ordinaire que recouvre la désignation de Tradition vivante de l'Église, que nous avons employée plus haut.

On pourrait penser à première vue que de pareilles interventions du magistère ecclésiastique ne peuvent que réduire et circonscrire indûment l'ineffable ampleur de la vérité révélée ; qu'en introduisant dans la Parole divine des vocables humains puisés au répertoire du langage philosophique — fût-il rigoureusement élaboré — , la définition dogmatique risque d'énerver, sinon de détruire, quelque élément important du mystère signifié dans l'Écriture ; et qu'à tout prendre, il est préférable de sacrifier au bénéfice de celui-ci, la précision intellectuelle de celle-là.

Pourtant la légitimité, voire l'exigence de semblables interventions ne semblent pas être contestées en fait par les théologies chrétiennes, de quelque confession qu'elles se réclament, puisqu'aussi bien les théologiens de la Réforme que ceux de l'Orthodoxie proclament leur adhésion aux symboles de foi des premiers conciles œcuméniques. Cette fonction de l'Église enseignante n'est d'ailleurs pas contestable en principe. La raison en est simple : par delà les enveloppes conceptuelles qui la désignent et la représentent à la pensée réflexive, la vérité est. « Que votre oui soit oui ; que votre non soit non... ». Ce n'est donc pas un contenu de vérité humaine qui est l'objet de l'énoncé dogmatique, mais une réalité de vérité divine : *Est, est, non, non...*

Il importe davantage de retenir l'attention sur l'appréhension qui pourrait naître d'un amenuisement de cette vérité par la définition dogmatique. Ne pourrait-on craindre, en effet, qu'une formulation aussi nette n'assigne au mystère révélé des contours tels que sa plénitude en devînt contractée, que les éléments multiples de sa vivante unité se trouvent disjoints et figés dans leur gangue, et leur potentialité durcie ? Une déclaration particulièrement précise ne risque-t-elle pas d'exalter un aspect de la réalité révélée au détriment de son complémentaire : grâce créée et grâce incréée, sacrement et foi justifiante, mérite et gratuité divine, infaillibilité du Souverain Pontife et rôle prophétique du corps ecclésial, etc... ?

Une double considération éclairera cette question. Il faut souligner tout d'abord, dans la forme même des définitions officielles, un extrême souci de respecter la plénitude du mystère. Après un exposé doctrinal, le magistère condense sa déclaration dans la formule bien

connue : *Si quis dixerit... anathema sit!*, ce qui veut dire : « Il n'est pas permis de dire cela... Une telle expression est contraire à la foi ». Formule certes qui n'est pas négative dans son fond, — sinon elle serait vaine — , et qui désigne et atteint la réalité elle-même de la foi : *actus credentis terminatur ad rem*. Formule pourtant négative dans sa forme, dans le souci vraiment remarquable de ne pas comprimer et bloquer la vérité exprimée comme dans un goulot, mais de laisser ouvertes les avenues complémentaires où la vérité totale se répand effectivement.

Avec ce respect sacré de l'entièreté du mystère, c'est le rôle même du magistère extraordinaire qu'il importe enfin de mettre en lumière. Il n'est pas douteux que certaines vulgarisations théologiques, soit par souci de simplification, soit pour des raisons apologétiques, aient contribué, involontairement peut-être, à gauchir le sens et la portée véritable de cette fonction essentielle de l'Église. On en viendrait ainsi inconsciemment à détacher le magistère extraordinaire de l'économie totale de la prédication évangélique. Considérée isolément, et comme distincte de l'organisme auquel elle est vitalement reliée, cette fonction « extraordinaire » risque d'être mal entendue et, dans ce cas, il n'y a pas jusqu'au terme lui-même le désignant qui ne puisse prêter à équivoque : ce qui adviendrait si l'on entendait « extraordinaire » dans le sens d'« unique » et d'« exclusif » ; ainsi dans les sciences humaines parlerait-on d'un savant dont la compétence vraiment extraordinaire et unique annulerait *ipso facto* tout autre apport prétendu en la matière. En réalité, le magistère extraordinaire de l'Église est la fonction « exceptionnelle » de son pouvoir divin d'enseigner : elle est un organe essentiel de son magistère ordinaire. En face de certaines erreurs caractéristiques, de certaines altérations du mystère révélé que suscitent immanquablement les entreprises de la pensée religieuse à des moments précis de l'histoire, ou même simplement dans la conscience qu'elle éprouve de la vérité dont elle a le dépôt, l'Église proclame, de façon exceptionnelle et particulièrement articulée, telle vérité de foi qu'elle sent comme partie intégrante du message qu'elle doit dispenser. Si donc le magistère extraordinaire est réellement pour le chrétien en pèlerinage dans le temps la règle proche de la foi, il reste lui-même uni et relié vitalement au magistère ordinaire — c'est-à-dire à la Tradition ecclésiale vivante — dont il constitue un des organes essentiels. Il est dans la foi vivante de l'Église, le sens aigu de l'intégrité du dépôt, et ses déclarations ne sont que l'effet de sa réaction contre toute atteinte à la vérité, et de son souci de

la manifester pleinement : démarches encore une fois qui ne sont point coutumières, mais commandées par les initiatives de la pensée religieuse et les conditions de son cheminement historique.

De ce qui a été dit, deux conclusions ne peuvent échapper, valables assurément pour une théologie vraiment « catholique » La première, c'est que l'autorité même du magistère extraordinaire s'enracine et se fonde dans le magistère ordinaire, dans la foi vivante véhiculée au sein de l'*Unam Sanctam*, et par elle dans le mystère scripturaire. La source de la connaissance de foi se présente comme un tout, dont le jaillissement fondamental surgit des Lettres sacrées — lesquelles ne sont d'ailleurs que la consignation écrite de la foi d'une communauté — ; ce surgissement originaire étale et diffuse, dans la Tradition vivante de l'Église, ses richesses fécondantes que le magistère explicite graduellement selon les exigences de l'histoire.

Afin de serrer de plus près cette relation du magistère à la Tradition et à l'Écriture, il importe de souligner un point trop oublié, semble-t-il, dans la theologie de certains ouvrages. C'est dans le mystère total signifié dans l'Écriture que la définition conciliaire puise toute sa valeur et c'est en lui que se mesure sa véritable portée. L'énoncé dogmatique ne se réfère pas unilatéralement à un texte scripturaire détaché et comme décanté, qu'il cristalliserait en quelque sorte, ni même à un groupe de textes artificiellement collationnés et séparés de l'ensemble : mais sa vérité se nourrit de la plénitude du message inspiré, comme la fleur de l'arbre du réseau complexe et total de l'enracinement. Certains écueils, qui hélas ! ne sont pas illusoires, doivent être évités ici dans la présentation d'une théologie, à partir des définitions conciliaires. Il ne s'agit pas sans doute d'un écart de fond, mais d'une erreur d'orientation dans la méthode qui peut aboutir à fausser les perspectives. Il arrive encore trop souvent que dans l'illustration d'une vérité dogmatique — ce qui s'appelle en langage d'école « la thèse » — l'Écriture soit appelée à témoigner par tel ou tel verset, intentionnellement puisé à cette source surabondante ce qui donnerait à penser que, dans la connaissance de foi, la Bible aurait pour rôle d'être un répertoire d'arguments, un arsenal de preuves. Réduite ainsi au rôle de simple moyen, l'Écriture comme source — ainsi qu'on l'a montré plus haut — serait sérieusement dévalorisée. Par cette méthode, il n'est pas jusqu'à l'inconvénient d'une apparente opposition entre Magistère et Écriture qui ne puisse être évité. A voir certains exposes théologiques, ne semblerait-il pas que la Bible fasse autant figure d'objection que de preuve ? Le théologien se trouve alors dans l'obli-

gation d'ajouter des commentaires explicatifs — voire lénifiants — sur des textes bibliques non pas contradictoires, mais complémentaires : explications toujours abordées du même biais et dans l'optique de la thèse. Sans doute est-ce là le sort de tout enseignement systématique dont la légitimité peut être pleinement établie : on ne niera pas néanmoins qu'une telle méthode, pour justifiée qu'elle soit, ne puisse et ne doive prendre conscience, et de ses propres limites, et de l'impérieuse exigence, pour l'équilibre de l'ensemble, d'une « idée de derrière la tête » [1].

Enfin le caractère « exceptionnel » des interventions solennelles du magistère nous impose une dernière et importante considération. Visant explicitement des erreurs touchant des points précis où la foi est engagée, de telles interventions sont forcément et délibérément circonscrites à l'objet envisagé. Il s'ensuit que bien des aspects, même essentiels, du mystère révélé n'ont pas retenu — ou n'ont pas encore retenu — l'attention particulière du magistère extraordinaire. Ces éléments pourtant, se trouvant dans l'Écriture et la Tradition, font partie intégrante de la connaissance de foi. Une théologie qui les négligerait réduirait injustement le donné révélé, au risque de le déformer et d'en rompre les proportions. L'infaillibilité du Pontife Romain, définie au Concile du Vatican, formait le IIe chapitre d'une Constitution de l'Église qui en comportait treize : des circonstances historiques ont obligé le concile à fixer ses travaux sur ce chapitre qui fut proclamé. Il n'en est pas moins certain que les douze autres font partie du magistère ordinaire, qu'ils projettent leur clarte sur le chapitre défini et lui donnent tout son sens. Il en va ainsi de l'institution et du rôle de l'épiscopat, de la doctrine du Corps mystique du Christ, de la relation mystérieuse de tous les chrétiens au corps physique du Christ par le moyen des sacrements, du rôle prophétique du corps ecclésial tout entier, etc... Pareillement le second avènement du Christ, donnée scripturaire importante, élément de foi particulièrement dynamique de l'âge apostolique et des premiers siècles, n'occupe pas une place assez centrale dans bien des traités de théologie, voire dans la théologie de la vertu d'espérance dont elle constitue le fondement. Même les vérités que le magistère a

1. De toute façon si à partir du dogme on veut remonter à la Bible, il faut chercher en elle l'idée plus que le mot ; et plus que l'idée isolée de son contexte proche et lointain, le thème d'ensemble qui régit les démarches de la pensée. De là l'importance souveraine de l'analyse des thèmes bibliques.

solennellement définies pour le maintien de l'orthodoxie intégrale, ne peuvent être saisies dans leur richesse et leur résonnance profonde que replongées dans le courant fécondant de la Bible et de son prolongement liturgique et patristique : ainsi la divinité des trois Personnes et les relations trinitaires apparaissent et deviennent en réalité vie proprement divine pour le chrétien lui-même, par la relation de l'âme à chacune des hypostases, le Père, le Fils et l'Esprit opérant en elle et œuvrant personnellement son salut.

Peut-être ces considérations, qui ne visent qu'à une mise au point, aideront-elles à dissiper dans une certaine mesure l'appréhension, subconsciente dans l'esprit de nos frères séparés, d'une séparation — voire d'une opposition — entre Écriture et Magistère ; elles rappelleront sans doute aussi au théologien le lien étroit qui doit unir les trois disciplines sacrées, en même temps que les conditions indispensables d'une recherche théologique vraiment catholique. Car en réalité, il n'y a pas trois théologies, mais une seule théologie dont les trois disciplines, matériellement distinctes, concentrent leurs efforts vers un objet unique : la connaissance dans sa plénitude de la vérité révélée.

S'il est un lieu théologique qu'il importe de remettre en particulière valeur, pour éclairer cette problématique des sources et l'apparente antinomie qu'elle semblait poser, c'est bien celui de la foi vivante de l'Église, ou du magistère ordinaire : car d'une part il plonge ses racines profondément dans le terreau singulièrement riche et fécond de l'Écriture, et d'autre part, il justifie les interventions du magistère extraordinaire qui en émane, et lui confère sa vivante signification, reliant ainsi dans sa continuité les deux sources extrêmes où s'alimente la connaissance de foi. Une enquête sans cesse plus élargie des données qu'il suppose et qu'il véhicule, permettra une approche toujours plus contraignante de la Vérité ineffable [1]. Si dans la désignation d'une discipline, le vocabulaire n'est pas sans importance, il a été suggéré, avec raison, de dénommer « théologie positive des sources » les recherches scripturaires, liturgiques et patristiques ; et « théologie positive du magistère », l'étude des définitions et déclarations solennelles du magistère extraordinaire, dans leur teneur exacte et leur contexte historique concret [2] ;

1. Sur le mouvement théologique actuel voir R. AUBERT, *La Théologie catholique au milieu du XXe siècle*. Tournai, 1953 ; J. DANIÉLOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, dans *Études*, 1946, t. CCXLIX, pp. 5-21 et Y. CONGAR, *Tendances actuelles de la pensée religieuse*, dans *Cahiers du Monde Nouveau*, 1948, t. IV, pp. 33-50.

2. Une étude serrée des documents du magistère et l'exacte détermina-

le terme de théologie serait réservé à l'ensemble harmonieux de ces deux fonctions [1].

Enfin une redécouverte et une remise en valeur des richesses patristiques et liturgiques, double et commun patrimoine des Églises d'Orient et d'Occident, marquera un progrès notable dans le dialogue œcuménique, — qui est en fait un trialogue : Réforme, Orthodoxie, Catholicisme. Comme on l'a souligné déjà à plusieurs reprises, l'Orthodoxie, en vertu même de son attachement et de sa fidélité au culte liturgique et aux écrits des saints Pères, occupera une place particulièrement importante dans l'échange ouvert sur le problème du Magistère de l'Église et de sa relation à l'Écriture.

Sans doute dans tout travail œcuménique rien ne doit être dissimulé de nos différences profondes : les situer exactement n'est pas son moindre fruit ; mais il en est un autre, que produit la charité de l'intelligence et qu'un sage exprimait si justement : « Faire voir les choses que l'on a en commun et voir si on ne pourrait pas en mettre encore plus en commun » [2].

E. Beauduin.

tion de leur portée s'imposent, afin d'établir ce qui est spécifiquement de foi, *de fide*. On sait en effet que l'Église elle-même distingue très rigoureusement les jugements qu'elle porte sur le degré de certitude des différents énoncés dogmatiques, usant en cela d'une gamme de désignations extrêmement précise. Là encore, trop souvent, les manuels ne distinguent pas suffisamment la foi proprement dite de ses approximations, ni même de ses explications spéculatives légitimes mais facultatives.

1. Il est bien entendu que l'objet de ces réflexions se limite à la théologie des sources de la foi ; on ne prétend aucunement exclure du domaine de la science théologique les entreprises de la pensée réflexive s'exerçant sur le donné révélé. Les fruits de la théologie spéculative et des systèmes théologiques sont incontestables ; ils contribuent au progrès dans l'intelligence des vérités divines ; et, selon l'admirable expression du Concile du Vatican, le rôle particulier de ce genre de travail théologique est de mettre en lumière « la connexion des mystères révélés entre eux et leur harmonie avec la fin ultime de l'homme ». Toutefois du fait de l'introduction ici de concepts humains et de la pente naturelle à l'esprit de se complaire dans ses propres synthèses, les gauchissements et les disproportions dans la présentation du Message sont toujours un écueil possible. De là le contrôle et la surveillance particulière de l'Église à l'égard du théologien spéculatif, et la nécessité d'autant plus exigeante pour celui-ci d'une référence constante à la théologie des sources.

2. J. Guitton, *Dialogues avec Monsieur Pouget*. Paris, 1954, p. 204.

Jeûne et Liturgie.

I

La règle liturgique de l'Église Orthodoxe prescrit en certains jours de carême de célébrer l'Eucharistie après les Vêpres, les deux offices ne formant alors qu'un seul. Ce sont les jours suivants : le Jeudi-Saint, le Samedi-Saint, les veilles de Noël et de l'Épiphanie (si elles ne tombent pas un samedi ou un dimanche), l'Annonciation si elle coïncide avec un jour de Carême autre que le samedi et le dimanche. La Messe des Présanctifiés également doit être célébrée toujours après les Vêpres. Si l'on considère que l'heure des Vêpres est fixée d'après le soleil, ces liturgies vespérales devraient être célébrées, selon la saison de l'année, entre deux et cinq heures de l'après-midi.

De nos jours cette règle n'est observée nulle part, ou plutôt n'est que formellement suivie, car les jours où la règle le demande, ce n'est pas l'Eucharistie qui est reportée au soir, mais au contraire, ce sont les Vêpres que l'on célèbre le matin avant la liturgie eucharistique. Il serait faux d'expliquer cette application curieuse des rubriques par une concession de l'Église à la faiblesse humaine, son désir de diminuer le temps du jeûne pour les communiants. Nous avons affaire ici à une opinion fortement enracinée parmi les fidèles, que l'Eucharistie ne peut et ne doit être célébrée que le matin. La célébrer le soir semblerait à beaucoup une innovation inouïe, alors que les Vêpres au matin, ou les Matines le soir n'étonnent plus personne.

Il est bien clair pourtant qu'en réunissant Liturgie et Vêpres les auteurs du Typicon avaient en vue, non une réunion formelle des deux offices, mais justement la célébration vespérale de l'Eucharistie, un changement conscient de l'ordre habituel selon lequel l'Eucharistie a lieu le matin. Quels furent leur motifs ? Il se peut qu'en essayant de répondre à cette question nous découvrions sous une rubrique apparemment secondaire un élément oublié de la *lex orandi* antique.

II

L'explication la plus générale nous est donnée par le Typicon lui-même. L'heure de la célébration eucharistique détermine l'horaire des repas et par là même la durée du jeûne eucharistique. Dans le chapitre 8 du Typicon (lequel, comme tous les autres, n'est rien d'autre qu'une règle monastique) nous avons les indications suivantes : « Le dimanche il faut commencer la liturgie au début de la neuvième heure de sorte que le repas ait lieu au début de la dixième heure. Le samedi il faut commencer la Liturgie au début de la dixième heure, de sorte que le repas ait lieu au début de la onzième heure. Les fêtes mineures et les autres jours, au début de la onzième heure de sorte que le repas ait lieu au début de la douzième heure ». Il est entendu, bien sûr, qu'avant la liturgie l'abstinence doit être totale. Le sens général de ces institutions est, par conséquent, que plus la fête est importante, plus court est le temps de l'abstinence. Remarquons en passant que la pratique moderne est en désaccord évident avec ces rubriques : nous trouvons aujourd'hui qu'une liturgie tardive convient mieux à une fête, tandis que celle célébrée au petit jour sied aux jours de la semaine. Or, si nous essayons de déchiffrer ces prescriptions prosaïques du Typicon qui à première vue ne sont que des vestiges anachroniques d'une règle monastique desuète, nous trouvons toute une théologie du jeûne et de son rapport avec l'Eucharistie. Derrière ces réglementations paraissant souvent tout extérieures, futiles, presque absurdes — et elles le sont vraiment, détachées de leur sens spirituel — apparaît une compréhension profonde de la vie humaine en rapport avec le Christ et l'Église. Nous ne pouvons ici que l'esquisser brièvement.

III

Les trois Évangiles synoptiques nous rapportent l'épisode où les pharisiens blâment les disciples de Jésus de ne pas jeûner (alors que les disciples de Jean et des pharisiens « jeûnaient beaucoup ») et la réponse du Christ : « Pouvez-vous forcer à

jeûner les fils de la chambre nuptiale lorsque l'Époux est avec eux ? Mais les jours viendront où l'Époux leur sera pris et alors ils jeûneront en ces jours » ((Mc 2, 18, Lc 5, 33-35, Mt. 9, 14-16). Dans ces textes apparaît clairement le lien entre le jeûne et la signification messianique de Jésus. Le jeûne acquiert un sens « christocentrique » : il n'a de sens que par rapport au Messie ; le jeûne est le signe de l'absence de l'Époux, il est impossible en sa présence. Dans un autre passage de l'Évangile cette idée est exprimée encore plus clairement : le jeûne est un état d'attente, de préparation à l'apparition du Royaume. Le Sauveur s'oppose à Jean-Baptiste (Lc 7, 33-34) : « Jean-Baptiste est venu : il ne mange pas de pain, il ne boit pas de vin... Le Fils de l'Homme est venu : Il mange et boit... »

Jean-Baptiste, « type » néotestamentaire de l'ascétisme, devient par là même « type » de l'Ancien Testament dans son opposition au Nouveau. L'Ancien Testament est le temps de l'attente et de la préparation, il s'achève donc par l'apparition du Jeûneur. Mais le Fils de l'Homme « mange et boit » et ses disciples également « mangent et boivent », et le récit évangélique nous montre souvent Jésus partageant le repas des publicains et des pharisiens, mangeant avec les pécheurs et nourrissant la foule. Car l'apparition du Christ est l'avènement du Royaume. Or, dans la typologie biblique, ce Royaume se présente toujours comme un banquet, comme une rupture du jeûne (Isaïe 25, 6). Cet enseignement de l'Évangile sur le jeûne, le plaçant d'emblée dans la perspective christologique et messianique, a déterminé sa place dans l'Église. D'un côté l'Église elle-même est le commencement, l'anticipation « eschatologique » du Royaume, l'Époux y est présent et sa présence est manifestée dans la fraction du pain — *κλάσις τοῦ ἄρτου* — dans le banquet eucharistique, qui est l'anticipation sacramentelle du banquet messianique. Dans les Actes c'est le fait de « rompre le pain » en commun qui est présenté comme le fait constitutif de l'*ἐκκλησία* (2, 42). Dans cette assemblée il n'y a pas lieu de jeûner : l'attente a pris fin, le Seigneur est présent — « maranatha » —. Il vient, Il demeure, Il revient.

Mais d'un autre côté avec la glorieuse Ascension du Christ une nouvelle attente a commencé : l'attente de la parousie,

du second avènement du Christ dans la gloire de l'accomplissement du Royaume. Le Seigneur a vaincu, Il a triomphé, mais l'histoire du monde n'est pas encore achevée, elle attend sa consommation et son jugement. Alors que l'histoire de l'Ancien Testament était l'attente du Messie, l'histoire du Nouveau Testament est l'attente du Retour du Roi dans sa gloire et la fin du monde. Ce que l'Église connaît et possède dans le Mystère sera rendu évident à la fin du monde. Et c'est à cette fin que les chrétiens se préparent, c'est elle qu'ils attendent et c'est à la lumière de cette attente qu'ils passent leur vie terrestre. Ils « veillent et prient » car ils ne savent pas quand viendra le Fils de l'Homme. Et c'est pourquoi cette attente s'exprime dans un nouveau jeûne, dans une nouvelle préparation.

Seulement maintenant cette attente se résout continuellement dans le Sacrement de la présence du Seigneur, dans le banquet eucharistique. Vivant dans le temps, dans l'histoire, l'Église rend déjà évident le triomphe de l'éternité, anticipe la gloire du Royaume à venir. Et le « jeûne -- attente » trouve sa consommation dans le Sacrement, quand dans une même éternelle commémoration nous rendons réels le premier avènement du Seigneur aussi bien que sa Parousie. Par là, le jeûne et l'Eucharistie forment pour ainsi dire deux pôles complémentaires et nécessaires de la vie de l'Église, manifestent l'antinomie fondamentale de sa nature : l'attente et la possession, la plénitude et la croissance, l'eschatologie et l'histoire.

Cette idée essentielle nous donne la clé des indications « techniques » du Typicon, les remplit d'une signification spirituelle. Elles découlent de ce principe essentiel que l'Eucharistie n'est pas compatible avec le jeûne, ne peut et ne doit jamais être célébrée un jour de jeûne. Étant le sacrement de la présence de l'Époux, l'Eucharistie est la fête par excellence de l'Église, l'Église en tant que *fête*, et par conséquence mesure et contenu de toutes les fêtes. Car une fête n'est pas un simple souvenir de tel ou tel événement de la vie terrestre du Seigneur, mais précisément la réalité de sa *présence* dans l'Église par l'Esprit Saint. C'est pourquoi quel que soit l'événement particulier ou la personne que nous commémorons dans une fête, cette commémoration s'achève inévitablement dans l'Eucharistie, dans le

Mystère qui transforme le souvenir en présence. L'Eucharistie manifeste le lien entre tous les événements particuliers, tous les saints, toutes les affirmations théologiques avec l'action salvatrice du Christ. Quoi que nous fêtions, nous apprenons toujours — par l'Eucharistie — que dans l'Église tout a son origine en Jésus-Christ et tout conduit à Lui. Il est inutile de remarquer ici que l'Église Orthodoxe ne connaît point de liturgie eucharistique « quotidienne » c'est-à-dire d'Eucharistie non festive, comme la *missa privata* de l'Église Romaine. Pendant longtemps l'Eucharistie fut essentiellement le service dominical de l'Église, car elle est toujours pascale de par sa nature, elle annonce toujours « la mort du Seigneur », et est la confession de sa Résurrection. Et c'est surtout au développement du cycle des fêtes qu'est due sa célébration de plus en plus fréquente.

Un second principe découle immédiatement du premier qui, lui aussi, sert de base aux rubriques du Typicon oriental. C'est celui selon lequel toute célébration eucharistique doit nécessairement être précédée d'une période de jeûne. L'attente doit précéder la venue et la présence. De ce point de vue, ce que nous appelons jeûne eucharistique ne consiste pas simplement à ne prendre aucune nourriture avant la communion, il est fait avant tout d'attente et de préparation spirituelles. C'est un jeûne dans le sens évangélique que nous venons d'indiquer : attente de la Parousie sacramentelle.

L'Église ancienne faisait précéder la célébration dominicale de la Liturgie d'une vigile nocturne qui précisément était (théoriquement elle l'est encore maintenant dans l'Église orientale) le service de préparation et d'attente *(vigilia)* dans le sens complet et chrétien de ce mot. Voilà pourquoi l'Eucharistie du dimanche et des grandes fêtes est prescrite très tôt le matin : elle est le couronnement et l'achèvement du service de l'attente, de l'office du jeûne. Mais une fête mineure qui n'a pas de vigile voit la liturgie retardée jusqu'à la fin de la matinée, car dans ce cas ce sont ces heures matinales de jeûne qui lui servent de période d'attente et de préparation. Ainsi toute la vie liturgique de l'Église qui, à son tour, détermine la vie dans l'Église de chaque chrétien est constituée d'après ce rythme d'attente et d'accomplissement, de préparation et de la « Présence ». Et les

règles de ce rythme cessent d'être pour nous un recueil de rubriques incompréhensibles mais deviennent signes d'une voie qui nous mène aux profondeurs de la vie de l'Église.

IV

Mais le jeûne a aussi une autre signification et qui complète la première. C'est celle élaborée tout particulièrement par le monachisme. C'est le jeûne comme ascèse, le jeûne « lutte contre Satan », le jeûne « méthode de vie spirituelle ». L'origine de ce jeûne, ou plutôt de cet aspect du jeûne est également scripturaire. Le Seigneur avant d'accomplir son ministère a jeûné pendant quarante jours et à l'issue de cette période Satan est apparu (Mt. 4, 3). D'autre part le jeûne est clairement indiqué comme formant avec la prière la seule voie à la victoire sur Satan (Mt. 17, 21). Car l'avènement du Christ non seulement couronne l'histoire de l'Ancien Testament et l'attente du Messie, il est aussi le moment décisif dans la lutte contre Satan, devenu « prince de ce monde ».

Dans le récit biblique c'est par la nourriture que Satan s'est rendu maître de l'homme. Celui-ci a goûté du fruit défendu, et par là est devenu l'esclave de la nourriture de sorte que son existence tout entière dépend d'elle. C'est pourquoi le jeûne — dans cette perspective biblique — n'équivaut pas à une nourriture « modérée », à une quelconque hygiène alimentaire. Le vrai jeûne, l'abstinence véritable — celle que l'Église glorifie dans les ascètes — est vraiment un défi aux lois naturelles, et à travers elles à Satan. Car rien ne le contrarie davantage, ne détruit autant son pouvoir que ce dépassement par l'homme des lois dont il a persuadé l'homme qu'elles sont « naturelles, ou « absolues ». S'il ne mange pas, l'homme est condamné à mourir : il vit de la nourriture. Mais voilà que par le jeûne, c'est-à-dire par le refus volontaire de la nourriture, l'homme apprend qu'il ne vit pas seulement par le pain. Et alors le jeûne devient le refus du nécessaire, la véritable *mortification* de cette chair qui dépend uniquement et entièrement des « lois implacables » de la nature. Par le jeûne, l'homme atteint à la liberté dont l'a privé le péché, retrouve de nouveau dans le cosmos la place

royale qu'il a perdue en transgressant la volonté de Dieu. Le jeûne c'est le retour volontaire à l'accomplissement du commandement qu'Adam a transgressé. Et en s'y pliant, l'homme reçoit de nouveau la nourriture comme un don divin et elle devient alors non plus la « nécessité », mais l'image même du banquet messianique, car « manger pour vivre » devient vivre en Dieu. Cette manière de comprendre le jeûne, tirant son origine du récit évangélique sur les quarante jours de jeûne du Seigneur et sur sa rencontre avec Satan, est la base de ce jeûne-ascèse qu'il faut distinguer (mais non pas séparer) du jeûne eucharistique, défini plus haut comme attente et préparation.

Et rien ne découvre mieux leur rapport que le carême et les particularités liturgiques que nous y découvrons. Ainsi, les samedis et les dimanches — jours eucharistiques par excellence — sont « liturgiquement » exclus du Carême. Nous n'y trouvons aucun des caractères liturgiques distinctifs des jours de jeûne. Le jeûne eucharistique est toujours limité par le rythme de l'Eucharistie elle-même, sa limite étant la liturgie à laquelle il se rapporte comme attente à l'accomplissement. Il trouve son achèvement dans la nourriture eucharistique, la *κλάσις τοῦ ἄρτου*.

Le jeûne eucharistique est donc fonction de l'Église, étant un *état* de l'Église elle-même. Quant au jeûne-ascèse, il est avant tout individuel, est l'accomplissement personnel de chacun *dans* l'Église. La réglementation de ce jeûne, différente selon les temps et les pays, est relative dans ce sens qu'elle est avant tout un témoignage d'une méthode éprouvée, une indication sûre, mais non l'enseignement absolu de l'Église. Cette réglementation dépend du climat, des mœurs, des conditions de vie, etc., et les prescriptions de manger tel jour des figues et tel autre des haricots cuits à l'eau, que nous trouvons dans le Typicon ne peuvent, il est évident, être prises à la lettre ou considérées comme absolues. Ce qui importe c'est de souligner que le jeûne eucharistique est le jeûne *de* l'Église, tandis que le jeûne-ascèse est le jeûne du chrétien *dans* l'Église. Celui-ci est déterminé par la nature humaine, celui-là par la nature de l'Église. Ainsi, si pendant le Carême le jeûne eucharistique trouve sa conclusion chaque dimanche dans la plénitude eschatologique du Sacrement, le jeûne-ascèse ne cesse pas, car, d'après l'expérience

séculaire, ses fruits spirituels mûrissent lentement et nécessitent un effort long et soutenu. Et pourtant il n'y a entre les deux aucune contradiction. Le repas monastique du dimanche de Carême, doit être « maigre » quant à sa qualité alimentaire ; il est néanmoins un repas dominical, une rupture de jeûne, car concluant l'Eucharistie et le jeûne eucharistique qui l'a précédée, il se situe spirituellement dans ce plan de joie et de plénitude eschatologique qui est la substance du dimanche chrétien.

Il est impossible d'indiquer dans une brève communication toutes les implications théologiques du jeûne tel que nous le trouvons décrit et prescrit dans la liturgie. Limitons-nous donc à l'essentiel. Certes, l'Église vit dans deux plans, a deux « états » différents. Elle attend et elle possède déjà l'objet de son attente. Dans le temps, dans l'histoire, dans le devenir elle est encore non seulement *in via*, se dirige vers la fin et le Royaume, mais elle est aussi la manifestation de ce Royaume et de cette fin. Et toute sa signification réside précisément en ce que ces deux états ne sont pas séparés ou opposés par une contradiction radicale. Au contraire, l'un se trouve fondé dans l'autre, impensable et impossible sans l'autre. L'éternité ne vide et ne rend absurde ni le temps ni notre vie dans le temps, mais, au contraire, elle leur donne tout leur poids et toute leur valeur véritable. L'Église remplit le temps d'une vérité éternelle, remplit de la réalité qu'elle possède son flot en apparence insensé. Le rythme de l'Église, le rythme de l'Eucharistie, revenant toujours, toujours à venir, communique enfin un sens à toute chose, remet tout à sa vraie place. Les chrétiens ne restent pas inactifs d'une Eucharistie à l'autre, leur vie « temporelle » n'est pas vide, n'est point « diminuée » par l'eschatologie. C'est justement l'eschatologisme liturgique de l'Église qui donne sa vraie valeur à chaque moment de notre vie car tout est jugé, apprécié et compris à la lumière du Royaume de Dieu, but et sens de toute existence. Il n'y a rien d'aussi contraire à l'esprit véritable de la liturgie qu'un certain « liturgisme » superficiel, où un « eschatologisme » qui réduit toute vie chrétienne à la seule communion et méprise tout le reste comme inutile. Une telle « piété » liturgique ne voit pas que le vrai sens de l'Eucharistie est précisément de juger,

de transformer, de rendre infiniment grave la vie entière. Car l'Eucharistie témoigne de l'Incarnation, et depuis qu'elle est coordonnée au temps, introduite dans le temps, le temps même ainsi que chacun de ses instants se remplissent de sens, acquièrent une signification en rapport avec cette présence. Oui, toutes les choses de la vie, grandes ou petites, ont cessé d'être un but, une valeur en elles-mêmes, mais n'est-ce pas en elles-mêmes qu'elles finissaient toujours par devenir « absurdes » ? Alors que placées dans la perspective du Royaume, toutes, elles peuvent et doivent devenir signes et instruments de sa venue, coopérer au salut du monde en Christ.

Voilà pourquoi il est d'une telle importance que sous un esthétisme liturgique ou bien un « rubricisme » rigide nous percevions toute la profondeur du temps liturgique, décrit d'une façon si simple, si sèche dans le Typicon. Car c'est là que l'Église a autrefois caché les trésors de son amour, de sa sagesse, de sa connaissance « pratique » de Dieu. La liturgie de l'Église doit se libérer d'un banal « horaire des services » pour redevenir ce qu'elle est : la bénédiction du temps et par là de toute la vie par la présence du Christ en elle. Seule une telle liturgie ne partage pas la vie du chrétien en deux vies, l'une « sacrée » et l'autre « profane », mais transfigure l'une par l'autre, en faisant de toute la vie le témoignage du Christ. Car le Christ est venu non pas pour que nous « symbolisions » sa présence par la liturgie, mais pour transformer et sauver le monde par sa présence.

Il faut comprendre que la liturgie de l'Église est profondément réaliste, que les Vêpres sont dans un rapport réel avec ce soir particulier ; c'est ce soir-là qu'en tant que chrétiens nous devons vivre « parfaitement, saintement, en paix et sans péché », c'est ce soir-là que nous devons offrir à Dieu, et c'est lui qui est illuminé pour nous par la lumière d'un autre soir, d'une autre fin, celle que nous attendons et craignons à la fois, et qui approche dans notre temps humain. C'est dans la liturgie que nous découvrons à quel point l'Église prend au sérieux le temps, la nourriture, le sommeil, toutes les actions, tous les détails de notre vie. Dans le monde où Dieu s'est incarné, rien ne doit lui être enlevé.

Attente, rencontre, possession. C'est dans ce rythme que vit l'Église, c'est par lui qu'elle mesure le temps. Mais il y a des

jours où cette attente se « concentre » à l'extrême : ceux où l'Eucharistie est célébrée le soir. Ce sont des jours consciemment et totalement dédiés par l'Église à l'attente et à la préparation : des jours de jeûne strict. Ils ne se passent pas dans l'oisiveté ; les mêmes activités que celles des autres jours les remplissent. Mais combien graves, combien profondes deviennent à la lumière de cette attente chaque parole, chaque action ! C'est alors qu'il nous est donné de comprendre ce qu'est, ce que devrait être la vie chrétienne. Comme nous vivons alors illuminés par ce qui vient ! La veille de Noël, le silence blanc du Samedi-Saint, les journées du Carême — comme tout cela devrait *édifier* l'âme chrétienne dans le plein sens de ce mot, la mener à la compréhension du Mystère total du Salut, et transformer la vie du monde. Et lorsqu'enfin vient le soir, quand tout ce jeûne — préparation et attente — trouvent leur accomplissement dans l'Eucharistie, toute notre vie est réellement *comprise* dans cette Eucharistie, est « coordonnée » à la joie et à la plénitude du Royaume.

C'est ainsi qu'une « rubrique » peut et doit redevenir pour nous ce qu'elle était pour les chrétiens d'autrefois : loi de prière, loi de vie.

Alexandre SCHMEMANN.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — Cette année où, dans le monde catholique, on commémore d'une façon spéciale les privilèges de la Très sainte Mère du Rédempteur en se souvenant de sa place et de sa fonction éminentes dans l'œuvre du Salut, des solennités se déroulent dans toutes les parties du globe dont on peut dire qu'elles sont aussi ferventes dans leur célébration que variées dans leurs formes. L'esprit qui anime l'Église dans cette circonstance particulière est exprimé d'une manière impressionnante dans la lettre que le Saint-Siège, par son prosecrétaire d'État Mgr MONTINI, a adressée au Congrès liturgique de Vicence (Italie) (Cfr *Notes et Documents* de ce fascicule, p. 327).

Le centre liturgique allemand bien connu de l'Abbaye de Maria-Laach avait également consacré ses journées d'études de cette année (31 juillet-6 août) au thème de la Vierge dans la liturgie de l'Église. Un exposé rappelait les richesses de la liturgie et de la tradition de l'Orient, tandis que le pasteur ASMUSSEN de Kiel a traité le sujet du côté protestant. Il le fit avec infiniment de respect et un effort émouvant pour mieux comprendre en ce domaine ses frères catholiques.

De plus, le CONGRÈS MARIAL NATIONAL DE BRUXELLES, tenu du 2 au 4 septembre dernier, a organisé deux carrefours intitulés « Marie et la division des chrétiens », « Marie et l'unité des chrétiens ». Des non-catholiques, orthodoxes et protestants, avaient été invités à formuler par écrit les affirmations de leur foi concernant la Vierge Marie, ainsi que les difficultés qu'ils ressentaient à l'égard de la mariologie catholique. Les carrefours unionistes, sous la présidence d'honneur de NN. SS. Sloskans et Meletiev, avaient pour présidents effectifs D. P. Dumont, moine de Chevetogne, et M. le Chan. Haustrate de Tournai. Prirent la parole aux réunions D. Th. STROTMANN *(Marie et l'Orient chrétien à l'époque de nos divisions)*, D. H. MAROT

1. Pour les sigles, voir le second fascicule de l'année.

(Marie et les chrétiens séparés orthodoxes), M. le Chan. Aubert *(Marie et les grands réformateurs)*, M. l'Abbé Zech *(Pensée actuelle des protestants)*, M. l'Abbé Moeller *(Marie et l'Unité chrétienne)*. Grâce aux réponses données en assez grand nombre au questionnaire, il fut possible de mieux situer les positions qu'adoptent dans ce domaine important de la théologie et de la piété les chrétiens orthodoxes et certains milieux protestants.

Église russe en URSS. — Parmi les symptômes de recrudescence du prosélytisme athée signalons l'article de fond paru dans la *Pravda* du 24 juillet, sous le titre : *Étendre davantage la propagande athée scientifique.* Il en résulte une fois de plus que la religion n'est pas morte en URSS. « Les préjugés religieux empoisonnent encore toujours une partie de notre peuple et empêchent sa participation active à l'œuvre du communisme ». On y rappelle aussi que Lénine dans son livre *Socialisme et Religion* définit le Parti comme un organisme de combattants d'avant-garde qui ne peuvent demeurer indifférents envers les croyances religieuses. La liberté de conscience, garantie par la Constitution, n'implique nullement la passivité ou la neutralité des organisations communistes envers la religion. La propagande des connaissances athées scientifiques a été fort négligée ces temps derniers, spécialement parmi les populations rurales. La qualité de cette propagande laisse aussi beaucoup à désirer : elle manque de vie et d'originalité. Tant les organes du ministère de l'Éducation que la Société des sciences politiques et naturelles s'y prennent mal. Il en est de même de la presse. La littérature athée est insuffisante et déficiente : son style est souvent trop lourd et peu accessible au peuple. L'article termine en faisant un appel plus pressant que jamais pour qu'il soit mis fin à cet état de choses.

Ces multiples rappels à l'ordre qu'on relève dans divers journaux et revues soviétiques de cette année semblent indiquer qu'il s'agit là d'une campagne décrétée en haut lieu. De même les organisations officielles s'inquiètent de ce que, même dans leur sein, une partie de la jeunesse témoigne de l'intérêt envers les choses de la religion en fréquentant les églises et en prenant part au culte. Bien que l'on vise surtout l'activité incontrôlable

des « sectes », on note également des allusions à l'Église russe orthodoxe [1]. Certains centres du Komsomol (jeunesse communiste) sont l'objet de plaintes : on leur reproche de ne pas attirer suffisamment les jeunes et de ne pas les intéresser aux travaux culturels du Parti. On s'ennuie dans les clubs [2]. Les chefs sont invités à mieux organiser les loisirs de la jeunesse par la lecture, des représentations théâtrales et du cinéma, afin d'enrayer le réveil de l'esprit religieux [3].

Par ailleurs M. Spindler, relatant la visite qu'il a faite en URSS en janvier dernier [4], note que « malgré la vitalité et la ferveur des Églises qui servent en quelque sorte de refuges, il convient de ne pas idéaliser la situation ». L'effort de déchristianisation de la jeunesse porte des fruits.

« Les étudiants que j'ai eu l'occasion de questionner, à Moscou, à Léningrad et ailleurs, au sujet de la présence éventuelle parmi eux de croyants, ouvraient régulièrement de grands yeux et, après s'être fait répéter la question, répondaient qu'il n'y en avait pas ou que, du moins, ils l'ignoraient ».

A l'intérieur même des églises, la vie religieuse frappe par sa ferveur, sans pouvoir se manifester au dehors.

« En fait, l'Église doit se cantonner dans ses activités intérieures

1. Un article du *Kommunist* de mars (N° 4) reproche a Pavelkin, auteur de l'ouvrage *Les préjugés religieux et leur caractère nocif*, de passer sous silence l'activité de l'Église orthodoxe en Union soviétique.

2. Voici ce que la *Komsomoljskaja Pravda* du 18 décembre dernier écrivit au sujet du village Svjaticy-Sitirsk : « Le prêtre baptise les enfants et marie les jeunes couples. L'église a l'air toute neuve tandis que le club n'a même pas de local permanent ; ... l'église a une belle chorale et le club n'a pas autre chose qu'une guitare cassée... Le prêtre fait, une fois par semaine, sinon deux fois, des sermons à ses ouailles, tandis que nos propagandistes ne font jamais de causeries sur des thèmes antireligieux ». Cfr *BEIPI* 16-31 juillet, p. 22. Le N° 1-15 mars est entièrement consacré à *La littérature antireligieuse en URSS* (étude du R. P. S. Tyszkiewicz).

3. Cfr dans *Esprit*, juillet 1954, quelques pages excellentes de François Fejto sur la renaissance du sentiment religieux en URSS (pp. 60-65). Et dans *Études*, juillet-août, Henri Chambre, *Retour au Léninisme antireligieux en URSS* (pp. 73-80). Dans *The Eastern Churches Quarterly*, été 1954, Walter Kolarz, *God among the Godless* (pp. 278-294).

4. Cfr *Le Semeur*, juillet, art. *La Situation des Églises en URSS*.

et cultuelles. Tout ce qui est susceptible d'être considéré par l'État comme « propagande religieuse » est interdit. La possibilité légale de présenter l'Évangile à un public non chrétien est exclue. Que trouve-t-on en dehors du pauvre *Journal du Patriarcat de Moscou*, qui paraît mensuellement ? La littérature religieuse ou théologique paraît inexistante. Visitant les salles de cours du séminaire de Zagorsk, je n'y ai trouvé que des ouvrages anciens et délabrés. Quel peut être, dans de telles conditions, le niveau de l'enseignement théologique ? »

Et en effet, les articles et études parus dans le *Journal du Patriarcat* mentionné et édité au monastère de Zagorsk se réfèrent presque exclusivement à des ouvrages du siècle passé ou du début de notre siècle. Cela confère à toute cette littérature, surtout quand il s'agit de polémiques contre l'Occident chrétien, un caractère suranné et rétrograde.

Le Dr. Gustav HEINEMANN, président du Synode de l'Église évangélique d'Allemagne, accompagné de cinq autres dirigeants luthériens, a séjourné en URSS en juin dernier. Tous étaient les invités du Patriarche Alexis de Moscou. Le Dr. Heinemann estime qu'il existe en Russie « une vie religieuse, sans doute restreinte, mais très significative » et que l'Église « a utilisé au maximum toutes les possibilités que l'État lui donnait ». Partout on constate le désir de voir baptiser les enfants. On voit même certains fonctionnaires communistes faire administrer le baptême à leurs enfants [1]. Dans *Die Stimme der Gemeinde* du mois d'août, Herbert MOCHALSKI, son compagnon de voyage, confirme les nombreuses informations sur la grande fréquentation des églises. Il a pu le constater surtout aux offices du samedi soir et du dimanche. Il est vrai que les églises utilisables sont trop peu nombreuses. Voici quelques chiffres que cet auteur donne et que nous connaissons déjà par ailleurs : à Moscou (5 à 6 millions d'habitants) 55 églises et environ 200 prêtres ; à Léningrad (2 à 3 millions) 14 églises ; à Kiev (1 million) 26 églises ; à Odessa (600.000) 27 églises. Au total, 20.000 églises avec 40.000 prêtres. Au cours de chaque office, on fait la collecte. Les fidèles soutiennent aussi les églises par l'achat de cierges et de pains bénits.

1. Cfr *SŒPI* 16 juillet, p. 197.

Il existe un tarif pour l'administration des sacrements (p. ex. un baptême :25 roubles) dont le clergé vit. Un certain pourcentage du produit des collectes est destiné à l'éparchie (diocèse), à la métropolie (archidiocèse) et au Patriarcat. Celui-ci finance entre autres les séminaires et les travaux de construction. L'Église peut amplement se suffire à elle-même et le clergé vit dans l'aisance. Les anciennes églises sont rendues au culte si l'Église russe en fait la demande, mais les frais de restauration et d'entretien lui incombent. Même dans de nouvelles villes industrielles, telle Magnitogorsk, on a pu en construire. Les renseignements relatifs à l'INSTRUCTION RELIGIEUSE sont assez neufs : rendu impossible hors des églises, cet enseignement est donné abondamment à l'intérieur. Dans la grande cathédrale de Kiev par exemple, deux ou trois conférences sont données chaque dimanche. A chacune d'elles assistent environ 2 à 3.000 personnes. Dans toutes les églises de la ville, de telles conférences se font trois à cinq fois par semaine. 150 à 200 personnes y assistent. Le sujet des conférences de l'an dernier portait sur les épîtres des Apôtres, le catéchisme et la Messe. Lors de chaque conférence, les auditeurs ont l'occasion de poser des questions. Cette méthode, une nouveauté dans l'Église russe, existe depuis 1923. Elle a dû être adoptée alors, pour faire face aux « novateurs » du moment. Dans l'assistance aux offices, on voit beaucoup de jeunes gens. Les enfants sont instruits en famille, souvent par leur grand-mère. Le baptême, tant des enfants que des adultes, a lieu chaque dimanche. L'A. a pu s'en rendre personnellement compte durant les offices dominicaux à Léningrad. Dans cette ville, lui a-t-on dit, on baptise en moyenne 250 enfants chaque dimanche. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

« Un archiprêtre de Léningrad et un autre de Moscou évaluent le nombre des baptêmes à environ 80 % des nouveau-nés. Ce chiffre nous surprit évidemment mais deux observations le rendent vraisemblable :

1) le grand nombre d'enfants que nous avons vu présenter au baptême à Léningrad.

2) Une enquête personnelle : notre interprète, professeur d'allemand, était baptisé tout comme sa femme, alors qu'ils se proclamaient communistes convaincus. Ils ont également fait baptiser

leur enfant. Lorsque je leur fis observer que je comprenais leur baptême, puisqu'il avait eu lieu sans leur consentement, mais non celui de leur enfant, puisqu'ils se disaient communistes convaincus, je reçus comme réponse : La grand-mère l'a voulu.

» Ces deux constatations rendent le chiffre de 80 % très vraisemblable. Étant donné l'ascendant qu'exerce une grand-mère dans une famille russe, les ménages doivent avoir comme souci de faire baptiser leurs enfants ».

Les derniers fascicules du *Journal* ont traité de l'ŒCUMÉNISME actuel, mais pour en faire une critique assez sévère. *ŽMP*, nº 4 (avril) contient un article de A. VEDERNIKOV intitulé : *La tentation de l'œcuménisme.* Selon cet auteur, le Conseil œcuménique favorise la sécularisation du christianisme et évite avec peine des immixtions dans la politique. L'Orthodoxie se désintéresse de plus en plus de ce mouvement en raison de son caractère pan-protestant, et confirme ainsi l'attitude adoptée par le concile de Moscou de 1948.

Herder-Korrespondenz de juin signale les efforts du Patriarcat orthodoxe de Moscou en vue de former une espèce d'« œcumène de l'Est » par l'établissement de relations non seulement avec les Églises orthodoxes, mais encore avec d'autres communautés des pays de l'Europe orientale et même d'au delà. Le Mouvement de la Paix y joue un grand rôle. Le métropolite NICOLAS de Kruticy a aussi adressé une lettre-message aux participants du *Kirchentag* de Leipzig (7-12 juillet). Après avoir mentionné ses relations œcuméniques avec les représentants évangéliques d'URSS, de Finlande, de Hongrie, de Tchécoslovaquie et d'autres pays, le métropolite — oubliant ici sans doute un peu la ligne de conduite générale tracée *in œcumenicis* par le Patriarcat — ajoute : « Je sens profondément notre fraternité dans le Christ puisque, en vérité, nous buvons l'eau éternellement vivante d'une seule et même source évangélique »[1].

Le 16 juillet, le Patriarche CYRILLE de Bulgarie, accompagné de trois prélats, est arrivé à Moscou, répondant ainsi à une invitation que le Patriarche Alexis lui avait adressée après son élection.

1. Cfr *ŽMP*, Nº 6 (juin), p. 26.

Émigration. — *Syndesmos* (printemps 1954) contient quelques « *Simples réflexions sur l'Orthodoxie en France* » : On peut chiffrer à 100.000 environ le nombre de personnes baptisées dans l'Église orthodoxe en territoire français (dont plus de 2/3 d'origine russe). Il est frappant de constater le vieillissement des communautés paroissiales : parmi les membres actifs, on rencontre peu d'adolescents et très peu d'hommes et de femmes jeunes. Dans les milieux ecclésiastiques russes on évalue à moins de 10 % le nombre de jeunes de la troisième génération d'émigrés demeurés membres pratiquants de leur Église. Quant à la majorité des 90 % restants, elle peut être considérée comme confessionnellement et même religieusement indifférente. Étant donné qu'un assez grand nombre d'enfants sont baptisés dans les maternités par des prêtres catholiques et que, par contre, on a presque toujours recours à un prêtre orthodoxe dans les cas de décès d'adultes, même si, de leur vivant, ceux-ci n'ont manifesté que peu d'attachement à l'Église, « nos prêtres constatent non sans amertume qu'ils sont appelés à célébrer infiniment plus de services funèbres que de baptêmes ».

« On peut considérer comme infiniment regrettable que des milliers de fils et de petits-fils d'émigrés russes, grecs, serbes et autres, n'aient plus aucune part au patrimoine culturel de leur pays d'origine, dont ils ignorent la langue. Mais le fait est là et il est tragique qu'il signifie pour eux la rupture avec l'Église orthodoxe, identifiée, à tort, avec ce patrimoine ».

Pourtant — et avec raison — l'auteur de cette note (Mme E. Behr-Sigel) ne se limite pas à ce bilan, et fait aussi mention de l'influence bienfaisante, du rayonnement spirituel de l'émigration depuis ces dernières 35 années.

Le même fascicule de *Syndesmos* contient le texte de la conférence faite par M. Paul Evdokimov lors de la fondation du mouvement « Syndesmos » en avril 1953 *(Le Sacerdoce royal — Ordre des laïques)*.

L'état de choses signalé a contribué a remettre à l'ordre du jour le problème de « l'Orthodoxie de rite occidental » qui est à l'étude. Le Conseil éparchial de Paris a longuement discuté cette « question difficile » et le métropolite Vladimir

a institué une commission spéciale à cet effet. Lors de leur visite au Phanar le 27 mai dernier, Mgr CASSIEN, les professeurs KARTAŠEV et ZANDER, et deux étudiants de l'Institut St-Serge, ont présenté un rapport sur ce problème. L'archimandrite Cyprien KERN, qui n'est guère favorable à ce projet, y avait joint un mémorandum [1].

Le Congrès de l'ASSOCIATION CHRÉTIENNE DES ÉTUDIANTS RUSSES qui s'est tenu du 5 au 8 juin à Paris (Bièvres) avait pour sujet *Le chrétien dans le monde*. Il réunissait non seulement des jeunes gens de Paris mais aussi de la province française et d'autres pays de l'Europe occidentale. Ce congrès au cours duquel la grande responsabilité de la jeune génération devant le monde actuel a été mise en lumière, a révélé une fois de plus la nécessité de telles rencontres pour la formation d'un esprit de communauté et de coopération.

Le *St Vladimir's Seminary Quarterly* (été, 1954) contient une chronique qui témoigne de la grande activité de l'école théologique orthodoxe dont ce périodique est l'organe. Un article de Fred LEWIS souligne qu'en présence de l'état actuel de division entre les orthodoxes américains, il est nécessaire de créer un Conseil National Orthodoxe d'Amérique sur le modèle de la nouvelle organisation *Syndesmos* en Europe. Ernest A. VILLAS signale une initiative de la jeunesse orthodoxe grecque en vue de grouper plus étroitement entre elles les différentes organisations des jeunes orthodoxes aux États-Unis. On espère également arriver à la création d'un *Fellowship* groupant les étudiants orthodoxes des diverses universités du pays.

Allemagne. — Les fêtes du 12e CENTENAIRE DE LA MORT DE S. BONIFACE ont été célébrées en juin dernier. *Herder-Korrespondenz* de juillet (pp. 460-463) se réjouit des échos sympathiques que ce jubilé a suscités chez les luthériens allemands. S. Boniface a été honoré comme un saint de la chrétienté universelle : « Il semble que dans l'attitude envers l'interprétation de l'histoire de l'Église, ce jubilé ait presque créé un climat nouveau : dans le dialogue sur la continuité de l'Église, et même sur le rôle de la

1. Cfr *AA*, 19 juin.

papauté, il semble qu'un nouveau et pourtant très ancien élément fondamental se soit fait jour ». La puissance d'organisation de Boniface, si nécessaire à cette époque, fut mise en relief et expliquée par ses rapports avec Rome. A ce propos, une réflexion d'ASMUSSEN est caractéristique : Après avoir rappelé que Luther considérait la Papauté comme étant l'Antéchrist il ajoute : « Serait-il vrai que l'Allemagne doive tant à l'Antéchrist ? »[1].

Mentionnons aussi le succès remporté par le KIRCHENTAG de Leipzig en juillet dernier. Lors de sa séance de clôture, il a réuni 500.000 protestants venus de l'Allemagne entière.

Angleterre. — La reine ÉLISABETH, le duc d'Édimbourg et la Reine-mère ont fait un don important au fonds de construction de la cathédrale catholique St-George à Southwark (Londres), qui fut détruite pendant la guerre. On a fait remarquer que depuis la Réforme, c'est la première fois en Angleterre qu'une église catholique soit bâtie avec le soutien royal. Cela a suscité une réaction de « l'Église libre d'Écosse », minorité dissidente de l'Église presbytérienne établie en Écosse.

« Ce geste, dit une déclaration unanime, a, à notre avis, souligné un problème constitutionnel d'une importance vitale pour notre nation protestante. Lors de son couronnement, la Reine s'est solennellement engagée à défendre la foi protestante de la nation. A notre avis, il est tout à fait incompatible avec cet engagement de soutenir conjointement une foi hostile à la religion protestante, qui s'efforce en ce moment, de toute son énergie, de saper et de renverser notre protestantisme national ».

Une ASSOCIATION DU CLERGÉ ORTHODOXE en Angleterre vient de se constituer sur l'initiative de deux prêtres, les PP. M. NIKOLIČ et Florian GĂLDÂU. Son président d'honneur est l'archevêque ATHÉNAGORE. L'archimandrite J. VIRVOS en est le président. Il est assisté des deux prêtres nommés. L'association a pour but de resserrer les rangs, d'organiser la visite des centres de fidèles éloignés et de coordonner les tâches communes. A cette occasion, nous apprenons qu'il existe en Angleterre 31 prê-

1. Cfr *Neues Abendland*, N° 6 (juin), *Die Entscheidung des Bonifatius*.

tres et 6 diacres orthodoxes et 43 paroisses organisées, dont 4 esthoniennes, 4 lithuaniennes, 9 polonaises, une roumaine, 6 russes, 14 ukrainiennes, et 7 serbes [1]. Il existe 240 groupes plus restreints de fidèles dont les prêtres s'occupent au cours de leurs missions. Le nombre des orthodoxes de Grande-Bretagne est évalué à 30.000.

Antioche. — Le patriarche ALEXANDRE III de l'Église orthodoxe syrienne d'Antioche a fêté le 50e anniversaire de son épiscopat en présence de délégués du patriarcat œcuménique de Constantinople et d'autres Églises orthodoxes [2]. Le patriarcat compte 13 sièges résidentiels en Syrie, en Irak et au Liban, plus trois diocèses en Turquie qui sont vacants depuis longtemps; 13 métropolites sont soumis au trône patriarcal (dont un aux États-Unis).

Voici au complet la division actuelle du « Patriarcat grec-orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient » d'après une publication officielle de novembre 1953 :

1. Le siège patriarcal de Damas, d'Antioche et des environs qui forme avec l'Australie et la Nouvelle-Zélande le territoire du patriarche d'Antioche. Au siège de Damas, dans la Voie Droite, un nouveau palais patriarcal vient d'être construit. Ensuite il y a les métropoles de :
2. Hauran et du Djebel Drouze ; siège à Souweïda ; métropolite Athanase.

1. Cfr *Frația Ortodoxă*, N° 2 (avril). Les quatre paroisses non spécifiées sont probablement grecques.
2. Sur leur route de retour l'archevêque PITIRIM de Minsk et trois autres prélats se sont arrêtés à Rome où ils ont séjourné du 12 au 17 juillet. Ils ont attiré l'attention par leur décorum épiscopal. On a observé qu'ils étaient toujours accompagnés d'un fonctionnaire de l'ambassade soviétique. La description suivante semble être prise sur le vif : « Les évêques visitèrent les basiliques romaines : Ste-Marie-Majeure, St-Paul, St-Jean-de-Latran et St-Pierre et d'autres églises et monuments historiques. On leur défendit catégoriquement d'entrer en conversation avec n'importe qui. Mais à l'entrée de la basilique de St-Paul, les moines bénédictins allèrent à leur rencontre et échangèrent avec eux quelques paroles de salutations. Aussitôt le fonctionnaire, qui accompagnait les prélats soviétiques, les a vivement brusqués » Cfr *RM*, 11 août. Aussi *De Volkskrant* (La Haye), 4 sept., avec des observations analogues.

3. Homs et environs (Émèse), à Homs ; métropolite Alexandre.
4. Épiphaneia et environs, à Hama ; métropolite Ignace.
5. Alep et Alexandrette, à Alep ; métropolite Élie.
6. Beyrouth, à Beyrouth ; métropolite Élie.
7. Tripoli et environs, à Tripoli ; métropolite Théodose.
8. Laodicée, à Lattakié ; métropolite Tryphon.
9. Arcadie et environs, à Halba ; métropolite Épiphane.
10. Héliopolis (Baalbak) et Zachleh, à Zachleh ; métropolite Niphon.
11. Liban (Djebaïl-Batroun), à Hanteth près de Beyrouth ; métropolite Élie.
12. Tyr et Sidon, à Marzaoun ; métropolite Paul.
13. Tarse, Adana et Mersin ; vacant depuis 1905.
14. Diarbékir et Mésopotamie ; vacant depuis 1914.
15. Erzeroum et environs ; vacant depuis 1900.
16. Bagdad et environs, à Bagdad ; métropolite Photios (siège rétabli en septembre 1953).
17. New-York et toute l'Amérique du Nord ; métropolite Antoine.
18. Rio-de-Janeiro et tout le Brésil, sous un délégué patriarcal résidant à São Paolo.
19. Buénos-Ayres et toute l'Argentine, sous un délégué patriarcal résidant à Buénos-Ayres.

En plus il y a encore un archevêque à Toledo (Ohio), Samuel David, dépendant du métropolite de New-York, et trois évêques : Serge Samnech, de Séleucie, Mélèce Soueït, d'Édesse, et Ignace Abourrous, de Palmyre [1].

Arménie. — Le Patriarche-catholicos de tous les Arméniens, Georges VI, est décédé à Érévan (Arménie soviétique) le 9 mai, à l'âge de 86 ans [2].

Il aurait désigné par testament l'archevêque Yeghise Derderian, patriarche arménien à Jérusalem (44 ans), comme candidat à la succession.

Athos. — L'école Athonias, hébergée dans le skite (russe) de St-André et solennellement réouverte en octobre 1953 après 13 ans d'interruption, compte 35 élèves, moines de la Ste-Montagne.

1. Cfr *AA*. 24 juillet 1954.
2. Note biographique dans *ŽMP*, N° 6 (juin), p. 66.

Le programme des deux premières classes dut être modifié, le premier plan d'études s'étant avéré dépasser de loin la capacité des élèves. Il a fallu commencer par leur enseigner les matières préparatoires. En vue de rehausser le niveau spirituel de l'Athos, la Synaxis bisannuelle a résolu en principe de publier une REVUE commune hagioritique. Lors de l'inauguration de l'école, son recteur, l'archimandrite NATHANAËL de Lavra, a exprimé l'espoir qu'elle prendra un jour place au nombre des académies théologiques orthodoxes.

La commission dépendant du ministère des Affaires Étrangères de Grèce, chargée d'étudier les problèmes athonites, a publié un rapport. Celui-ci traite de questions concernant la conservation du caractère spirituel et byzantin de la Ste-Montagne [1]. Le ministère de l'Instruction de Grèce envisage des mesures pour la description et l'inventaire détaillé des manuscrits et trésors de l'Athos. Au cours de l'été, plusieurs professeurs d'Université (MM. SOTIRIOU, ZAKYNTHINOS et l'inspecteur des antiquités byzantines M. CHATZIDAKIS) se sont réunis avec les autorités du Ministère pour discuter de ces questions. Une commission s'est rendue à l'Athos pour se mettre à la disposition des monastères en vue de leur donner des conseils d'ordre pratique et scientifique [2]. Le Ministre des Affaires Étrangères a présenté à la Chambre un projet de loi prévoyant des sanctions contre la transgression de l'art. 186 de la Charte constitutionnelle de la Ste-Montagne, qui défend l'accès de femmes à l'Athos (2 mois à 1 an de prison).

Un article sur l'histoire de la Grande Lavra nous apprend que parmi les moines lavriotes qui occupent une place importante dans l'Église grecque, on compte les métropolites PANTÉLÉÏMON de Salonique, EULOGE de Korytsa, BASILE et DENYS, l'ancien et l'actuel évêque de Lemnos, et deux directeurs de l'*Apostoliki Diakonia*, Timothée CHALOFTIS et Pantéléïmon KARANIKOLAS. La liste des pères décédés à Lavra depuis sa fondation comporte les noms de 26 patriarches, 144 évêques, 158 hi-

1. Cfr *LC*, 20 juin.
2. Cfr *AA*, 3 juillet. Correspondance de l'archimandrite Élie de Lavra, 1er secrétaire de la Ste Synaxe.

goumènes, 6 prohigoumènes, 1.156 hiéromoines, 45 hiérodiacres et 14.260 moines [1].

Constantinople. — Non seulement à Alexandrie, mais aussi au Patriarcat œcuménique de Constantinople un différend entre le Patriarche et son Synode est rendu public. S. B. ATHÉNAGORE a publié un communiqué aux termes duquel, à la séance du St-Synode du 11 mai, le Patriarche, « pour de sérieuses raisons de discipline ecclésiastique et en vertu de sa responsabilité patriarcale, a jugé bon d'écarter de leur charge synodale et de toutes les commissions synodales les métropolites d'Ainos (GERMANOS) et de Pergame (ADAMANTIOS) ». Les métropolites de Proikonisos, Chaldia, Laodicée, Sardes, et Imbros et Tenedos ayant pris fait et cause pour les métropolites déposés, il se sont — déclare S. B. — eux-mêmes retranchés du corps synodal en s'abstenant de participer aux sessions des 6 et 11 mai. Le St-Synode sera provisoirement composé de 7 membres seulement. Les métropolites de Irinopolis et de Néocésarée remplaceront les deux exclus. La décision du Patriarche est fondée sur le fait que les deux synodiques en question, « dès leur accession au St-Synode, s'étaient mis à la tête de synodiques qui ne partageaient pas les vues de S. B. sur des problèmes économiques et autres ». Les 7 membres du St-Synode du 11 mai approuvèrent à l'unanimité la mesure prise par le Patriarche, tandis que les 8 absents lui avaient remis le 5 mai une enquête canonique pour le rappeler à l'observance des saints canons traditionnels [2].

Apostolos Andreas nous apprend que l'évêque MELETIOS de Rhegium a posé la première pierre d'une église grecque à ROTTERDAM. Il existe également aujourd'hui une chapelle grecque stable à Rome. Cette chapelle est dédiée à S. André et le métropolite ATHÉNAGORE de Thyatire y a célébré conjointement avec l'archimandrite ÉMILIEN Tsakopoulos, desservant de cet oratoire. (Celui-ci fréquente l'école de bibliothéconomie et étudie les manuscrits de la bibliothèque du Vatican). On compte

1. Cfr *Agios Pavlos*, mars-avril.
2. Cfr *AA*, 15 mai et *POC* avril-juin, pp. 181-182.

environ 60 familles grecques orthodoxes à Rome et 120 étudiants [1].

A l'occasion de l'arrivée d'un père spirituel de l'Athos pour les confessions quadragésimales (le cathigoumène GABRIEL de Dionysiou) *Apostolos Andreas* se plaint de ce que « le mystère de la CONFESSION soit négligé chez nous presque jusqu'au complet abandon ». Le clergé devrait examiner cette question [2].

Grèce. — *Enoria* du 17 juillet est intégralement consacré à la personne et à l'œuvre de l'archimandrite Eusebios MATTHOPOULOS, fondateur du mouvement Zoï, à l'occasion du 25e anniversaire de sa mort.

La Grèce porte aujourd'hui un grand intérêt aux problèmes de l'éducation. Signalons à ce propos une campagne — assez surprenante et inaccoutumée pour le monde orthodoxe — tendant à l'institution d'une fête de Notre-Seigneur au milieu des Docteurs (*Luc*, 2, 41-52). Cette fête devrait être surtout une fête de la jeunesse des écoles et serait célébrée soit au début soit à la fin de l'année scolaire [3].

Le Saint-Synode a émis un blâme au sujet des livres du romancier crétois bien connu Nicolas KAZANTZAKIS [4].

Dans un article portant le titre significatif : *Ils ont abandonné l'Orthodoxie, abandonnent-ils aussi la Grèce?*, le professeur H. ALIVISATOS repousse avec énergie, pour ne pas dire avec violence, l'accusation de persécution portée par les protestants de Grèce contre l'Église orthodoxe [5].

1. Cfr *AA*, 13 février.
2. Cfr *AA*, 27 mars.
3. Cfr *Dans l'Esprit et la Vérité* (Paris), mars, pp. 20-21.
4. Cfr *Enoria*, 16 juillet.
5. Cfr *E*, 15 juin et *Chronique* 1954, p. 199. Signalons ici qu'au Congrès mondial des Réformés qui vient de se tenir à Princeton USA, du 27 juillet au 5 août, et auquel assistaient quelques centaines de représentants d'Églises protestantes en 45 pays, le secrétaire de l'Alliance mondiale réformée, parlant de persécutions en Colombie et en Grèce, s'est écrié sous l'applaudissement des assistants : « Nous et tous les protestants ne se reposerons pas avant que ces frères (persécutés) ne jouissent d'une complète liberté de foi » (session du 28 juillet, cfr *PNHK*, 14 août). Un des présidents nouvellement élus du Conseil œcuménique est l'évêque Sante Uberto BARBIERI de Buénos-Ayres, de l'Église méthodiste (des États-Unis)

Pays-Bas. — Pour commémorer le 12e centenaire de la mort de saint Boniface, des cérémonies interconfessionnelles ont été organisées à Dokkum, lieu où le saint a subi le martyre avec 52 de ses compagnons. Catholiques et protestants saluèrent en saint Boniface un apôtre de l'unité chrétienne en Europe. Ils rendirent hommage aux efforts incessants qu'il déploya en vue d'une unité supranationale de l'Église qui respecterait les caractéristiques nationales. La reine Juliana assistait à cette célébration.

Suède. — Le pasteur Gunnar ROSENDAL d'Osby, sur l'île de Schonen, a suscité quelque émotion au sein de l'Église évangélique de Suède en faisant prononcer à une jeune femme les trois vœux de religion. Il a pris l'initiative de créer un ordre religieux évangélique en Suède, sans avoir l'assentiment de ses supérieurs hiérarchiques. Des témoins oculaires ont rapporté que la cérémonie avait eu lieu entièrement selon le cérémonial catholique.

L'évêque et le prévôt de Schonen ont déclaré que de telles choses ne sont pas possibles dans l'Église de Suède et que le pasteur n'a nullement le pouvoir de fonder un ordre religieux. Mais devant la presse, le pasteur Rosendal a confirmé que telle était réellement son intention. Selon lui il existe, surtout parmi la jeunesse intellectuelle, une aspiration à mener une vie religieuse. Suivant Marianne NORDSTRÖM, la récipiendaire dont il s'agit, tout un groupe de jeunes filles sont prêtes à suivre son exemple [1].

Yougoslavie. — Le 28 juillet l'évêque orthodoxe ARSÈNE Bradvorević, métropolite du Montenegro, a été CONDAMNÉ par la Cour du district de Cetinje à onze ans et cinq mois de travaux forcés. L'évêque s'était toujours opposé à l'« Association des prêtres orthodoxes », organisation qui a l'appui du gouvernement.

en Argentine, Uruguay et Bolivie. Sinon cette élection même, du moins une déclaration faite par le nouvel élu à Evanston (cfr *SŒPI* 31 août, p. 271) montre une fois de plus que le thème des « persécutions » est en train de devenir de plus en plus un slogan d'une certaine politique religieuse.

1. Cfr *PNHK*, 17 juillet.

Relations interorthodoxes.

Pantainos (Alexandrie) marque son désaccord au sujet de deux articles publiés à Athènes et qui préconisent l'unification de l'Église orthodoxe de Grèce par l'incorporation des métropoles du Dodécanèse, actuellement soumis à Constantinople.

« Les droits du Patriarche œcuménique, tombés en désuétude, doivent à nouveau retrouver toute leur force et les autres, que l'on discute, doivent lui être reconnus. Cela pour le plus grand bien de l'Orthodoxie »[1].

Un article du *Journal du Patriarcat de Moscou* s'insurge contre l'organe *Apostolos Andreas*, du Patriarcat de Constantinople qui, dans son numéro du 6 mars, on s'en souvient[2], avait reproché, spécialement à l'Église russe, de faire disparaître le caractère grec du Patriarcat de Jérusalem. On fait grief à cette Église d'avoir toujours, dans le passé, essayé d'exercer une prédominance dans les affaires ecclésiastiques de Jérusalem — assertion que l'A. de l'article, A. IVANOV, réfute en faisant brièvement l'historique du rôle joué par l'Église russe en Palestine[3].

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités.* — La revue *Istina*, n° 2, 1954, contient un rapport : *Le Christ, l'Église et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne. Vues catholiques sur le thème d'Evanston.* Ce document est le fruit d'échanges de vues poursuivis entre quelques théologiens catholiques de différents pays d'Europe.

D'autre part Karl THIEME y traite de l'espérance en rapport avec le problème du peuple juif : *L'espérance du monde ; l'action rédemptrice de Dieu en union avec son Oint.*

1. Cfr *P*, 21 juillet et *Chronique* 1954, p. 185.
2. Cfr *Chronique* 1954, p. 186. L'autre accusée était l'Église catholique.
3. Cfr *ŽMP*, N° 6 (juin). *Une attaque irréfléchie*, pp. 70-72. Mentionnons ici Wilhelm DE VRIES, *Die griechische Orthodoxie zwischen Moskau und Rom*, dans *Stimmen der Zeit*, mai 1954, pp. 120-129.

Outre le texte français du 3e rapport d'Evanston, on trouve encore dans ce fascicule : Maurice BÉVENOT, *La conception de l'Église dans le programme de travail de la Commission Foi et Constitution* (Bossey, 11-19 août 1953) ; A. BAUMSTARK, *L'unité de l'Église selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident ;* P. PASCAL, *Dostoïevsky et la foi chrétienne ;* Une chronique bibliographique sur des publications concernant l'Église orthodoxe (M. J. LE GUILLOU), et sur la philosophie russe (P. PASCAL). — Sommaire des fascicules du *Journal du Patriarcat de Moscou* (avril 1953-mars 1954).

Orthodoxes. — A l'occasion du 9e centenaire du schisme, l'évêque grec orthodoxe ATHÉNAGORE de Los Angeles en Californie a adressé une longue lettre, datée du 16 juin, à S. Ém. le cardinal Joseph McINTYRE, archevêque de Los Angeles.

S'inspirant d'un article paru dans l'*Apostolos Andreas* (no 135), l'évêque conclut que l'expérience acquise au cours de ces 900 ans prouve que :

1) Aucune des deux Églises n'a pu convaincre l'autre de ses idées dogmatiques ni la déterminer à changer ses usages.

2) Le prosélytisme de la part de l'une d'elles chez l'autre n'a pas donné les fruits attendus : il n'a fait qu'augmenter l'hiatus du schisme.

3) Le mouvement appelé « uniate » n'a rien donné de stable ou de solide [1].

4) Le développement du monde protestant et ses efforts en vue de grouper ses forces révèlent que les méthodes de prosélytisme sont inefficaces pour la restauration de l'unité chrétienne.

5) Les divisions et les suspicions entre chrétiens constituent une faiblesse devant l'ennemi commun. Le christianisme perd ainsi de son influence sur le plan international.

L'évêque dit ensuite que la crise morale et sociale est un appel à l'Église ; celle-ci doit y répondre, car elle seule peut y porter remède. La charité devra surmonter les antagonismes. « Nos discussions et études en commun, centrées sur les problèmes contemporains, nous mèneront sur le chemin qui aboutit à la porte de l'union, pour que

1. *Katholiki* du 30 juillet regrette les inexactitudes dans le développement de ce 3e point et explique qu'il n'existe pas de « mouvement uniate » ; « Il y a simplement dès le début dans l'Église catholique des fidèles qui suivent le rite liturgique byzantin ».

soit réalisée la parole du Seigneur : « Il y aura un troupeau, un pasteur ».

Aussi, Mgr Athénagore invite-t-il le cardinal-archevêque de Los Angeles à créer des cercles d'études pour des questions théologiques à l'exemple de la France où il existe des rencontres entre théologiens catholiques-romains et orthodoxes : « De pareils cercles pourraient faire beaucoup en Amérique pour promouvoir la compréhension mutuelle et la collaboration ». La lettre se termine comme suit :

« J'espère, Éminence, « et l'espérance ne confond pas », que vous ferez tout ce qui est en votre pouvoir et que vous userez de tout votre prestige pour que l'autorité suprême de l'Église romaine, après avoir étudié la présente proposition, consente à prendre l'initiative suggérée par le journal *Apostolos Andreas* pour réaliser la communion par la voie de la compréhension et de la collaboration des chrétiens dans la charité.

» En conclusion, je vous invite à visiter notre cathédrale de Sainte-Sophie, aujourd'hui achevée, et en demandant la faveur de vos prières, j'ai l'honneur de me dire de Votre Éminence le frère dans le Christ ».

† Athénagore,
Évêque d'Élaia [1].

Relevons ici le passage de l'*Apostolos Andreas* (organe officieux du Patriarcat œcuménique) dont Mgr Athénagore fait mention. Il eût peut-être mieux fait de ne pas se référer à cet écrit qui s'intitule *Le schisme de l'Église occidentale* et qui conclut comme suit :

« L'Église de Rome doit être convaincue que, par les moyens dont elle use, il est impossible d'arriver à une soumission ou à une union des Églises sous son autorité. Le mieux serait qu'on établisse une amitié et une collaboration sur le domaine pratique, moral et social de l'action des Églises. Cela constituerait le premier pas vers le chemin qui mènera un jour le monde chrétien vers l'Église une, « un Troupeau », sous un Pasteur, certes, non pas un homme mais sûrement l'Homme-Dieu, le Christ [2].

1. Cfr *AA* 17 juillet et 24 juillet. Le cardinal-archevêque a par la suite répondu qu'il fera examiner la proposition de Mgr Athénagore par des théologiens compétents dans ces questions, et qu'il serait heureux de pouvoir prochainement visiter la nouvelle cathédrale Ste-Sophie. Cfr *AA* 4 août.

2. Cfr *AA*, N° 135, 23 janvier.

On comprendra dès lors pourquoi Mgr Athénagore s'étonne dans sa lettre de ce que l'Église romaine ne collabore pas directement au mouvement œcuménique, bien que les milieux avertis de ce mouvement aient depuis longtemps déjà constaté et fait ressortir que la seule collaboration « pratique » ne résout aucun problème fondamental.

Citons ici un passage d'un article de M. J. MEYENDORFF : *Un neuvième centenaire douloureux* [1]. Il touche le fond du problème.

« Les vicissitudes historiques, les faiblesses humaines et d'autres causes de nature variée ont empêché la concorde ecclésiastique, mais tout cela n'aurait pas mené à une rupture définitive, si sous la banalité des litiges n'était apparue la divergence fondamentale concernant l'idée de l'Église. Cela nous ne devons pas le perdre de vue et ne pas craindre le « dogmatisme » ou l'intolérance mais examiner honnêtement et tranquillement avec nos frères catholiques l'ancienne conception de l'Église, sans laquelle notre union ne pourra s'établir ».

Quelques remarques de *Pantainos* (21 juillet) font ressortir toute la gravité de la situation : il faudra du temps pour arriver à établir des relations amicales « parce que nous sommes divisés jusque dans notre subconscient ». Cela explique sans doute aussi pourquoi l'A. ne peut voir dans l'Église catholique-romaine qu'une « dictature spirituelle », ce qui lui fait souhaiter la suppression des notions de primauté et d'infaillibilité. L'A. rappelle cependant aux Orthodoxes qu'il ne s'agit pas là d'idées personnelles ni de conceptions d'une Église locale particulière, mais de la conscience de l'Église tout entière. Le schisme n'est pas seulement un événement historique, c'est un péché : mais il sera un jour rendu inexistant.

Katholiki a applaudi à l'article du prof. IOANNIDIS paru dans *Ekklisia* [2]. Il le commente longuement [3].

L'édition des deux volumes 1054-1954 d'*Irénikon*, à laquelle

1. Cfr *Le Messager* (périodique de l'Action chrétienne des Étudiants russes), 1954, N° 3, p. 9.
2. L'article a paru en traduction dans le dernier fascicule d'*Irénikon*.
3. Cfr *Katholiki* du 9 et 16 juillet, art. *Le rapprochement et la collaboration des deux Églises*.

plusieurs professeurs de l'université d'Athènes ont collaboré est citée en exemple à suivre en Grèce même : « Qu'est-ce qui empêche la réalisation de pareilles entreprises unionistes dans notre pays ? » Elles contribueront à se connaître, se comprendre, à s'estimer et à mieux s'aimer.

Proche-Orient Chrétien, nº 1, 1954, publie la conférence donnée par le R. P. CONGAR à Jérusalem à l'occasion de la Semaine de l'Unité de cette année (*Après neuf cents ans*, pp. 3-25).

La Nouvelle Revue Théologique a consacré un numéro spécial aux *Neuf siècles de Schisme, Regards sur l'Orthodoxie*. — En voici le sommaire :

R. JANIN, A. A. — *Le schisme de 1054*.

E. HERMAN, S. J. — *Neuf siècles de schisme entre l'Église d'Orient et d'Occident*.

S. TYSZKIEWICZ, S. J. — *Le Visage de l'Orthodoxie*.

A. WENGER, A. A. — *Les divergences doctrinales entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes*.

P. MAILLEUX, S. J. — *Lueurs d'espoir*.

Dans *The Tablet* du 17 juillet : E. I. WATKIN, *Christendom Divided* [1].

Anglicans. — Signalons le sympathique article du Rév. H. R. T. BRANDRETH OGS, dans le *Church Times* du 9 juillet : *Dom Lambert Beauduin : Peacemaker. Tribute for his eightieth Birthday*.

De même la lettre de Lord HALIFAX publiée ici même (*Note et Doc.*, p. 326).

L'organe *Parish and People*, 1954, nº 3, contient un article bien informé, *Liturgical Reform in the Church of Rome* (E. NEWMAN-WALTERS).

The Tablet du 17 juillet publie un article de Michael RICHARDS,

1. L'article a eu de bons échos dans la correspondance du *Tablet*. Le professeur Cyril TOUMANOFF, catholique lui aussi, y a apporté quelques corrections et précisions intéressantes. Cfr *Tablet*, 7 août, p. 138. — Mentionnons encore dans le dossier de l'*Actualité religieuse dans le monde*, août 1954, un article bien documenté et illustré : *Les Églises orthodoxes*. pp. 13-21.

Well-Meant Interference. French Catholics and English Problems, dont l'esprit contraste singulièrement avec celui du prof. E. I. WATKIN qui le précède et dont nous faisons mention ci-dessus.

L'auteur simplifie indûment certains problèmes et juge opportun de semer la suspicion sur des personnes et des œuvres qui n'en sont pas à leur première expérience. La rédaction du *Tablet* a reçu ces temps derniers une abondante correspondance sur le thème « *The Conversion of England* ». Les lettres qui ont été publiées révèlent le sérieux et l'esprit vraiment « catholique » avec lequel plusieurs correspondants envisagent ces questions.

Protestants. — Dans *Unitas*, 1953, nº 4, Raymond HAMMER, STD : *Efforts towards Reunion between Catholic and non-Catholic Christians in Germany* (pp. 212-222).

Les *Una Sancta-Rundbriefe* (Meitingen) paraissent depuis le début de cette année sous une forme élargie. Nous comptons une prochaine fois donner une courte analyse de quelques contributions qui semblent particulièrement répondre au but de ces publications [1].

L'*Église luthérienne et Rome*, tel est le sujet d'une conférence du théologien luthérien Dr. Ernst SOMMERLATH (Leipzig), à Hambourg [2].

Les objections protestantes classiques sont à nouveau reprises ici : la grâce méconnue au profit de la justice des œuvres ; l'abandon du vrai caractère « apostolique » par la proclamation de dogmes ; l'idée du caractère sacrificiel de la Messe ; la recherche de puissance ; le pouvoir absolu du Pape comme condition de salut. Il ne semble pas que cette partie négative de la conférence, où se retrouvent toutes les armes d'un vieil arsenal, ait tiré quelque profit de l'autre partie où l'Église évangélique est soumise à une critique assez radicale. Elle a été formulée en cinq points que *Herder-Korrespondenz* reprend comme suit :

1. — L'individualisme dans notre Église doit nous remplir d'inquiétude. La Bible est interprétée arbitrairement. On la traite, suivant l'expression de Luther, comme un cordonnier traite un morceau de cuir.

1. Éditeur : P. Thomas SARTORY OSB, Niederaltaich.
2. Cfr *HK*, 1954, Nº 7, p. 318 ; et *VUC*, 1954, Nº 62.

2. — La doctrine de la justification par la grâce de Dieu n'est plus comprise aujourd'hui par les luthériens.

3. — Alors que, dans l'Église catholique, la vie de la foi est marquée par un objectivisme clair et ferme, il existe dans le luthéranisme un subjectivisme trop accentué.

4. — L'Église catholique se présente comme une réalité sacramentelle *(Sakramentskirche)*. La lacune sur ce point dans l'Église luthérienne est inquiétante *(beunruhigende Sakramentslosigkeit)*. Le pire a été évité, mais il y a encore bien des déficiences à combler.

5. — L'Église catholique est nettement consciente d'être une Église : elle en témoigne sans équivoque. Elle a pris, vis-à-vis de tous les problèmes récents, une position franche et claire. « Nous devrions également développer davantage cette conscience d'être une Église. L'Église évangélique ne devrait pas trop sacrifier à l'esprit du temps ».

Dans *Verbum Caro*, 27/28, la « Tribune œcuménique » est, cette fois, occupée par le professeur Léon ZANDER. Dans un long exposé, il traite du problème « tridimensional » du catholicisme-protestantisme-orthodoxie (pp. 142-156).

En abordant le problème du protestantisme, l'A. en vient à parler de ce qu'il appelle le « mouvement ecclésial » ou le « mouvement en faveur d'une actualisation plus grande de l'Église » au sein du protestantisme contemporain. Il constate un « réveil de la faim eucharistique dans le protestantisme ». Certains efforts tendant à rétablir la succession apostolique sont demeurés sans succès parce que, dans l'esprit de ceux qui la recherchaient, la succession avait en quelque sorte été coupée de l'ensemble de la vie ecclésiale, « avec la dogmatique, la liturgique et la canonique qu'elle comporte ». Quant au mouvement liturgique, il est du nombre des « mouvements transconfessionnels », il caractérise la vie de toutes les Églises d'aujourd'hui. On assiste à une redécouverte du monachisme par les protestants. Une mariologie « protestante » apparaît. La patristique est étudiée avec attention. Parmi beaucoup d'autres, tous ces phénomènes « ne sont-ils pas les étapes, quoique plus ou moins conscientes seulement, vers le chemin du *retour à Rome* ? »

Le retour à « la Rome qui nous attire tous » ne paraît plus possible à l'A. parce que la « Rome de la charité chrétienne, de l'inspiration et de la liberté a cessé d'exister ». Toutefois, après ce jugement assez téméraire, M. Z. s'arrête au phénomène du « complexe anti-romain

dont souffre le monde protestant, à peu d'exceptions près, et aussi le monde orthodoxe dans sa presque totalité » : « Cette situation est extrêmement sérieuse car le complexe anti-romain déforme toute la perspective ecclésiastique en la rendant à la fois unilatérale et fausse ». Citons-le encore :

« Il suffit que quelque chose soit catholique pour paraître *à priori* suspect. Le nom même de Rome qui, jadis, était le symbole du christianisme universel, est devenu odieux. Il suffit de dire qu'une chose quelconque a un arrière-goût catholique romain pour la discréditer et cela quelle qu'en soit la valeur. En raison de cette psychologie, toute une série de manifestations et d'attitudes ecclésiastiques ne sont plus jugées d'après leur valeur intrinsèque, parce qu'elles sont bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses, mais on pose à leur propos la seule question : quel rapport Rome entretient-elle avec elles ? » L'A. tout en ayant soin de se déclarer solidaire avec les protestants dans leur appréciation de la primauté pontificale, estime pourtant qu'il faut examiner de front le problème du « complexe anti-romain », état d'esprit « qui ne résulte d'ailleurs pas d'une conviction intellectuelle, mais d'un sentiment hérité ». Et il ajoute : « Nous sommes obligés de reconnaître avec une profonde gratitude toutes les richesses de l'Église catholique dans les domaines de la mystique et de la liturgie, nous admirons et vénérons ses martyrs et ses saints, ses œuvres théologiques et culturelles. Tout protestant et tout orthodoxe doit estimer et aimer dans le catholicisme ce qu'il renferme de grandeur et de sainteté réelles. Alors seulement nous nous affranchirons de cette maladie qu'est le complexe anti-romain, alors seulement, nous serons vraiment libres ». L'article s'achève par quelques réflexions sur le mouvement de la Réforme et sur l'attitude œcuménique.

Nous nous empressons de rendre ici à l'ANGLICAN AND EASTERN CHURCHES ASSOCIATION, dont il fut question dans la dernière Chronique (p. 193), son âge vénérable : qu'on lise 90 au lieu de 19.

Vers l'Unité chrétienne, n° 63, donne une énumération impressionnante des rencontres œcuméniques qui ont eu lieu cette année dans le monde. Le bulletin fait également mention des « pèlerinages œcuméniques », nouvelle forme des contacts interconfessionnels et d'union dans la prière.

Aux États-Unis de nombreux congrès se sont tenus. De nombreux représentants de l'étranger s'étant rendus sur le nouveau continent en vue de la grande assemblée d'Évanston, on a profité de leur présence pour en organiser d'autres dont nous traiterons dans une prochaine chronique.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

The Ecumenical Review de juillet débute par un article de Marc BOEGNER, *An Appraisal of the World Council of Churches.*

L'A., qui depuis seize ans est intimement lié aux destinées du Conseil, expose ses expériences et impressions. Malgré certaines critiques, le Conseil des Églises a pu éviter le danger de dégénérescence et ne s'est point figé dans un bureaucratisme fermé au souffle de l'Esprit. Sans perdre de vue la réalité politique, le Conseil s'est tenu au-dessus de toute influence de cet ordre. Bien qu'appréciant plus justement certains points de vue romains, le Conseil ne peut être accusé de pousser les Églises protestantes vers Rome. L'œcuménisme ne portera ses fruits que s'il obéit à la vérité, qui ne peut être dissociée de la charité. Pour faire justice à différents reproches et accusations formulés à l'égard du Conseil œcuménique, l'A. souligne le souci de ses responsables de conserver au mouvement son caractère prophétique.

Signalons au nombre des autres articles une analyse du prof. Roland H. BAINTON, de Yale, sur l'*Histoire du Mouvement œcuménique,* ouvrage qui a paru cet été. — Outre le texte du 3e rapport sur le thème d'Évanston, on y trouve une étude sur le problème théologique des laïques (H. H. WALZ). Des notes bibliographiques traitent de publications récentes sur l'Espérance chrétienne, sur l'Église orthodoxe, sur l'Église et le peuple juif et sur l'attitude chrétienne envers le communisme.

Son Ém. le Cardinal STRITCH, archevêque de Chicago (le diocèse où est situé Évanston), a publié le 17 juillet une LETTRE PASTORALE sur la question de l'Unité chrétienne. Les dirigeants du Conseil œcuménique ont témoigné avec regret de ce qu'elle paraît constituer un recul par rapport à l'Instruction du Saint-Office publiée en décembre 1949. Cette attitude de la hiérarchie américaine est sans doute due à la situation religieuse spéciale des États-Unis.

L'Assemblée d'Evanston (15-31 août), si longtemps et minutieusement préparée, vient d'exécuter son programme extrêmement chargé et varié de 17 jours. Nous aurons à en exposer les principaux aspects et à en dégager les résultats dès qu'une information plus complète le permettra. L'Assemblée a élu six nouveaux présidents du Conseil œcuménique, après avoir amendé les Règlements du Conseil et spécifié qu'aucun président sortant n'était immédiatement rééligible. Une certaine agitation s'est manifestée dans les rangs de l'Assemblée en faveur de la présence d'un laïc parmi les présidents, mais aucun nom n'a été proposé. Voici la liste des nouveaux élus :

Le Dr. John Baillie, principal du *New College*, Édimbourg, membre de l'Église d'Écosse.

L'évêque Sante Uberto Barbieri, de Buénos-Ayres, de l'Église Méthodiste (des États-Unis) en Argentine, Uruguay et Bolivie.

L'évêque F. K. Otto Dibelius, de l'Église évangélique unie de Berlin-Brandebourg et président de l'Église évangélique d'Allemagne.

Le métropolite Mar Thomas Juhanon, de l'Église Mar Thomas syrienne de Malabar, Inde du Sud [1].

Mgr Michael, archevêque orthodoxe pour l'Amérique du Nord et du Sud (Patriarcat œcuménique).

L'évêque Henry Knox Sherril de New-York, président de l'Église protestante épiscopalienne des États-Unis.

7 septembre 1954.

1. Ce groupement s'est formé il y a environ un siècle sous l'influence des missionnaires de la *Church Missionary Society* (anglicane, de tendance évangélique). A présent les Mar Thomites sont environ 200.000. Ils sont entièrement protestants de doctrine, dans le sens latitudinarien, et n'ont gardé que l'aspect extérieur des cérémonies et rites de l'Église jacobite orthodoxe. Celle-ci réordonne, quand un prêtre Mar Thomite devient jacobite orthodoxe. Leurs doctrines leur permettent donc d'entrer en relations des plus étroites avec d'autres confessions protestantes. Ils ont l'intercommunion avec les Anglicans. Nous avons signalé récemment (cfr *Chronique* 1953, p. 298-299) leur initiative en vue de l'établissement d'une Église unie en Inde « sans insistance sur un aspect doctrinal particulier concernant l'épiscopat et les sacrements ». Un rapport a été publié qui recommande déjà l'intercommunion entre ce groupe et l'Église unie de l'Inde du Sud.

Notes et documents.

I. Document du Saint-Siège relatif à la piété mariale.

On sait que, pour célébrer le centenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (1854), le Saint-Siège a favorisé par une « année mariale » les cérémonies, études, prédications, prières relatives au culte de la Mère de Dieu.

Il était souhaitable que, à cette occasion, certains aspects essentiels de la mariologie authentique soient rappelés à l'attention des catholiques, qui se sont souvent laissé entraîner dans des dévotions peu éclairées et parfois mal fondées doctrinalement en cette matière, dans laquelle le contact avec l'ancienne et riche tradition de l'Orient eût été particulièrement utile.

A l'occasion d'un *Congrès liturgique* tenu à Vicence du 19 au 23 juillet de cette année, et qui avait pour objet la « liturgie mariale », le Pape Pie XII, a chargé Mgr Montini, prosecrétaire d'État, d'encourager les travaux des congressistes.

« La liturgie, est-il dit dans cette lettre, n'est pas seulement une chaire de vérité doctrinale, elle est aussi et avant tout une école de sainteté et le moyen par excellence d'incorporer les âmes au Christ. Il est donc à prévoir que les travaux du Congrès de Vicence seront spécialement orientés vers ce but spécial de la liturgie mariale et qu'ainsi la piété mariale, ramenée à ses fins authentiques, retrouvera sa vraie destination, à savoir d'être la voie qui nous dirige vers Jésus grâce à la transformation la plus attentive et la plus amoureuse du vieil homme en l'homme de justice et de sainteté chrétiennes. Toute autre forme de dévotion mariale qui néglige cet aspect devient nécessairement défectueuse et moins agréable à la Mère du ciel qui n'a rien tant à cœur que notre reconnaissance à la vie de son divin Fils. Aussi, qui dira les biens précieux que procurerait à l'Église, à chaque membre comme à tout le corps, ce souffle puissant d'amour de Marie, qui en ces temps tourmentés sont un signe éclatant de confiance, si cet élan d'amour était guidé et développé selon cet esprit du culte liturgique. Alors, notre dévotion à Marie, bien loin de s'épuiser dans un sentimentalisme superficiel ou dans une recherche inquiète et égoïste de faveurs temporelles, sera marquée

de ces traits de maturité et de profondeur qui sont la garantie d'une vie religieuse durable et féconde... » (*Osservatore romano* du 12-13 juillet 1954, p. 3).

Ce document, publié au milieu de l'année mariale et au milieu de nombreux congrès mariaux, vient à son heure. Il fixe les normes qui doivent maintenir la piété dans ses limites doctrinales et traditionnelles, et la met en garde contre ce « sentimentalisme superficiel », et ce dévotionisme de mauvais aloi qui fausse si souvent la piété de nos fidèles. Ce sera une joie pour beaucoup que d'entendre ce rappel au vrai *sentire cum ecclesia*, dont la liturgie est la plus sûre manifestation.

Lettre de Lord Halifax.

A l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de dom Lambert Beauduin, fondateur du monastère de l'Union, et des fêtes qui ont été célébrées en son honneur lors de la remise de l'ouvrage « *1054-1954, L'Église et les Églises* » à lui dédié, Lord Halifax, le fils du grand Halifax qui a été si longtemps le principal agent du mouvement pour l'Unité chrétienne dans l'anglicanisme, a adressé à dom Beauduin les lignes suivantes :

Garrowby (York), le 23 juillet 1954.

Cher et Révérend Père,

A l'occasion de votre quatre-vingtième anniversaire, j'ai le grand plaisir de vous exprimer mes félicitations les plus chaleureuses, et de me joindre aux vœux que, j'en suis sûr, vous êtes en train de recevoir de toute partie de la chrétienté. Or, je suis reconnaissant, et je sais bien qu'une grande partie des anglicans ici au Royaume-uni et à l'étranger, partagent mes sentiments, qu'après une vie édifiante, et les travaux précieux que vous avez su mener à bonne fin, vous êtes encore entre nous et surtout chez vos chers fils, les moines de l'Unité au Prieuré, et que même aujourd'hui vous continuez l'œuvre à laquelle vous avez consacré de longues années.

En contemplant les efforts que vous avez toujours faits pour la réussite du christianisme, c'est avec une grande joie que je rappelle la mémoire inoubliable du Cardinal Mercier et de mon père bien aimé. En s'en souvenant, rappelons-nous les mots de l'apôtre : « *Itaque, fratres mei dilecti, stabiles estote et immobiles ; abundantes in*

opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino » (ad Corinth. I, XV, 58).

En vous souhaitant la paix et la joie que vous éprouvez en contemplant la grande conception de l'Unité à laquelle vous avez dédié tant d'années précieuses, je vous prie de croire, cher et Révérend Père, que nos prières sont toujours offertes pour l'œuvre de l'Unité, pour les frères du Prieuré et pour votre intention.

Veuillez agréer cette expression de mes sentiments les plus chaleureux et les plus respectueux. HALIFAX.

III. Le deuxième Congrès liturgique de St-Serge à Paris.

Nous avons rendu compte l'an dernier (*Ir.*, t. XXVI, 1953. pp. 308-309) du premier congrès liturgique tenu à l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris, au mois de juillet 1953. Nous terminions alors notre notice en disant que les participants avaient manifesté le désir de revenir chaque année dans le décor sympathique du *Podvorie* pour assister à une réunion semblable.

Les organisateurs des sessions n'ont pas manqué de répondre à cet appel. Du 6 au 5 juillet de cette année, un groupe important de liturgistes, professionnels ou amateurs, appartenant à différents pays et confessions chrétiennes, se sont de nouveau réunis pour entendre des communications scientifiques et échanger leurs vues. Voici quel était le programme des conférences :

1. R. P. Louis BOUYER, de l'Oratoire, professeur à l'Institut catholique de Paris, *Le lien entre les deux parties de la liturgie eucharistique ; De la liturgie de la parole à la liturgie du sacrifice :* La messe des catéchumènes, ou liturgie de la parole qui a sa source dans les prières synagogales, ne trouve son achèvement que dans la liturgie eucharistique. — 2. Pasteur Bengt STRÖMBERG, aumônier de l'Ambassade de Suède à Paris, *L'élévation dans la messe suédoise :* Histoire de l'élévation dans la liturgie suédoise, où un mouvement de Haute Église cherche à la remettre en honneur. — 3. R. P. Alexis KNIASEFF, de l'Institut Saint-Serge, *La théodicée de Job dans les offices byzantins de la Semaine Sainte :* Les lectures du livre de Job figurent à la Semaine Sainte, parce que le mystère de la Rédemption accomplie par le Christ est la réponse à la question de la souffrance humaine posée par ce livre. — 4. Mgr Léon GROMIER, chanoine de la Basilique Saint-Pierre à Rome, « *Caeremoniale episcoporum* »,

sources, composition, mentalité, adaptation : Histoire de ce livre, dont le conférencier prépare un commentaire, et critique des cérémonies actuelles. — 5. Rév. Allan McArthur, Recteur de Peterhead Old Parish Church, *La structure de l'Année chrétienne et les anciens lectionnaires :* La formation de l'année liturgique dans l'Église ancienne ne se fit pas par la simple création de nouvelles fêtes, mais, on arriva en plusieurs étapes, à un ensemble mieux ordonné, basé sur des vues théologiques plus complètes. — 6. Prof. Wolfgang Trillhaas, de l'Université de Göttingen, *La communion dans l'ancienne messe luthérienne :* Deux tendances fondamentales dans la formation et dans la composition de la messe luthérienne : l'une « bibliciste », n'acceptant que ce qui relève des donnés scripturaires, l'autre corrigeant la première par l'élément traditionnel. — 7. Prof. Théodose Spassky, de l'Institut Saint-Serge, *La pratique de l'Hagiasma :* Sacramentalité de la consécration des eaux en la vigile de l'Épiphanie en Orient. — 8. Dom Virgile Fiala, du scolasticat de théologie de Beuron, *Le Rite des ordinations, et résumé de son développement :* Histoire des différents ordres, spécialement dans l'Église romaine. — 9. Prof. Rudolf Schneider, de l'Université de Kiel, *Le caractère biblique de l'anaphore eucharistique dans l'ancienne Église :* Les éléments scripturaires des anciennes anaphores varient suivant les familles liturgiques. — 10. Rév. A. J. B. Higgins, de Ilkley (York), *Les origines de l'Eucharistie :* L'institution de l'Eucharistie et ses relations avec le repas pascal des juifs. — 11. R. P. Alexandre Schmemann, professeur au Séminaire orthodoxe de Saint-Vladimir à New-York, *Jeûne et liturgie :* Importance du jeûne comme préparation à la venue du Seigneur dans l'Église orientale. — 12. Le R. P. C. Dumont, O. P., directeur du centre « Istina » de Boulogne-sur-Seine. *La Liturgie de la messe comme pédagogie de la charité :* Exigences œcuméniques de la charité en relation avec la liturgie de la messe. — 13. Dom Bernard Capelle, Abbé du Mont-César à Louvain, *L'intercession dans la structure de la messe romaine :* Les *Mementos* des vivants et des morts, sont indépendants de la grande prière d'intercession, *oratio fidelium.*

La réussite de ces réunions fait prévoir qu'on est désormais en présence d'une institution régulière, dont il y a beaucoup à espérer, étant donné la qualité des participants. Le jour où les sessions de Saint-Serge pourront entreprendre la publication des travaux de leurs conférenciers, un rayonnement beaucoup plus grand sera assuré à ces journées d'études, qui pourront devenir à la longue un des foyers des plus utiles et des plus sérieux pour l'histoire des liturgies chrétiennes.

D. O. R.

IV. Note complémentaire sur la Réforme ecclésiastique en Roumanie.

Pendant que nous rassemblions les matériaux de la Chronique que nous avons fait paraître dans le fasc. 1 d'*Irénikon* de cette année [1], le volume complet des documents relatifs à la nouvelle législation religieuse roumaine a paru à Bucarest, sous le titre de *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub inalt prea sfinţitul patriarh Justinian 1948-1953* (Bucarest, Editura Institului biblic şi de misiune ortodoxă, 1953 ; in-8, VI-526 p.).

Il nous fournit l'occasion de compléter notre chronique, pour laquelle nous ne disposions pas encore de tous les textes *in extenso*. Quelques-uns de nos lecteurs seront heureux sans doute de prendre connaissance des points suivants :

Après une courte préface du patriarche, on y met en évidence l'art. 84 de la Constitution de la RPR qui garantit la liberté de conscience et rappelle que « le mode d'organisation et de fonctionnement des Cultes religieux est réglementé par la loi ». Le volume contient de fait le Statut (cf. *ibid.*, p. 55) et les huit Règlements (p. 60) dans l'ordre suivant : 1, 8, 3, 2, 5, 4, 6, 7 et la *Règle* monastique dont le titre a été légèrement modifié : *Règlement pour l'organisation de la vie monastique et pour le fonctionnement administratif et disciplinaire des Monastères*. Entre 3 et 2 se trouve encore le *Règlement intérieur du Congrès National ecclésiastique* (*ibid.*, p. 56) approuvé par le Saint-Synode le 23.10.1948 (52 art.). La *Décision du Saint-Synode sur le fonctionnement des écoles monacales* (*ibid.*, p. 67-69) n'a pas été reprise. Viennent enfin quatre décisions du Saint-Synode ou du patriarche parmi lesquelles nous remarquons surtout celle (non datée) qui défend de célébrer la sainte Liturgie plus d'une fois par jour, et les *Normes concernant la peinture ecclésiastique* (*ibid.*, p. 88 ; Legiuirile, pp. 429-450). A la fin figure un *Guide canonique* alphabétique, dû au prof. Liviu STAN avec renvoi aux canons des apôtres, des conciles et des Pères, ainsi qu'un Index du volume.

Nous avions déjà signalé plusieurs moyens employés pour la réforme du clergé (*ibid.*, 61-63). Dans le *Règlement pour la nomination et le transfert du clergé* (p. 60, nº 5), aux art. 27-29 on détermine l'inspection annuelle à faire chez le curé par le protopop et à contrôler par le Conseiller administratif ou l'Inspecteur ecclésiastique. A la fin du Règlement, se trouve le formulaire du procès-verbal que le proto-

1. *La Réforme législative du Patriarche Justinien* dans *Irénikon*, 1954, fasc. I, pp. 51-92.

pop doit remplir à cette occasion. Cette pièce comprend neuf chapitres et chaque chapitre contient dix points très détaillés et précis sur le comportement du curé :

A. *Au point de vue du ministère ecclésiastique :*

1. Comportement dans les services divins, la piété, la correction et l'exactitude dans l'accomplissement des devoirs sacerdotaux ; 2. Rapports avec le personnel ecclésiastique, avec les paroissiens et avec les autorités locales ; 3. Rapports avec les autorités supérieures ecclésiastiques.

B. *Au point de vue culturel-missionnaire :*

1. Activité prédicatrice ; 2. Activité catéchétique ; 3. Activité culturelle, antisectaire et colportage.

C. *Au point de vue économique et administratif :*

1. Lecture particulière religieuse, morale, sociale et culturelle ; 2. Activité dans le domaine de l'administration paroissiale ; 3. Œuvre « samaritaine dans la paroisse ». Pour chaque chapitre le curé reçoit une note (de 1 à 10) et une moyenne (annuelle) pour le tout jusqu'à la fin de son activité pastorale.

Donnons comme exemple concret des 90 questions du formulaire celles de A 2 :

« 1. Surveille-t-il et dirige-t-il l'accomplissement du service des chantres et du sacristain... ? — 2. Quels sont les rapports entre le prêtre et le chantre ou le sacristain... ? — 3. Conserve-t-il la barbe et les moustaches..., les rase-t-il..., les coupe-t-il... ? — 4. Fréquence numérique des fidèles à l'église, d'après l'âge... — 5. Nombre de ceux qui se sont confessés et ont communié au cours de l'année, ... enfants, ... jeunes gens, ... hommes, ... femmes. — 6. Visite-t-il les paroissiens à la maison et pour quelle raison... ? — 7. Quels vices sévissent dans la paroisse et leur cause ... ? — 8. Le prêtre se trouve-t-il en inimitié ou en procès avec quelques-uns des paroissiens ou les paroissiens ont-ils quelque plainte contre lui... ? — 9. Quels sont les rapports entre le prêtre et les autorités locales... ? — 10. Défauts *(viciile)* du prêtre : buveur..., fume..., joue aux cartes... ».

Le Conseiller administratif ou l'Inspecteur ecclésiastique doit vérifier sur place l'exactitude et l'objectivité du procès-verbal rédigé par le protopop (art. 29).

La question de la célébration multiple de la sainte Messe intéressera les liturgistes. Le Saint-Synode donne les motifs suivants de la défense de cet usage : « La « binaison » est une innovation inconnue dans la pratique de l'Église œcuménique avant le moyen âge,

lorsqu'elle a été inaugurée en Occident. Elle fait partie d'une série d'innovations liturgiques dans l'Église Romaine Catholique ; elle est en particulier une des conséquences des spéculations sur le caractère expiatoire du sacrifice eucharistique et fondée sur l'idée fausse que la valeur de ce saint Mystère croît avec le nombre de ses répétitions. — Outre ces motifs de piété, s'est encore augmentée l'avidité de quelques-uns parmi les clercs romains-catholiques qui ont recouru à la répétition de la Liturgie pour recevoir un paiement pour chaque Liturgie célébrée, un fait qui a conduit — et non seulement l'une ou l'autre fois, — à la mécanisation et à des abus, avec des Liturgies doubles et triples — qui atteignent au sacrilège. Ces faits ont été flétris et condamnés par des liturgistes de marque de l'Occident et même par des synodes locaux occidentaux.

De plus, au point de vue historique, la « binaison » paraît une pratique non seulement privée de prestige, mais même compromise ; ensuite, au point de vue théologique, elle représente une innovation « étrangère à l'esprit, à la tradition et à la pratique de l'Église Orthodoxe de l'Orient, héritière et gardienne intacte de la tradition de l'Église œcuménique primitive » (p. 428).

Le prof. Ene Braniște, *Despre « inovații » în săvârșirea servicilor divine*, dans *Studii teologice*, 1953, 279-303, énumère aussi une série d'innovations, « d'autant plus dangereuses, qu'elles insinuent l'introduction, dans le culte, de certaines doctrines étrangères à l'enseignement orthodoxe de la foi, qui sont dues à l'influence des cultes non orthodoxes, et spécialement du culte catholique ; cette influence s'est exercée en premier lieu sur le culte de l'Église en Ardéal, autant chez les orthodoxes que chez les revenus » (p. 291). Toutefois il n'y est pas question de la binaison.

Pour finir nous voudrions donner ici une courte bibliographie sur la canonisation des saints dans l'Église orthodoxe roumaine :

M. Theodorian-Carada, *Câtiva sfînții*. Bucarest, 1920.
L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*. Bruxelles, 1926.
N. Popescu-Prahova, *Canonizarea în Biserica Ortodoxă*. Cernăuți, 1942.
Liviu Stan, *Sfînții Români*. Sibiu, 1945. L'A. avait conclu, après avoir parlé des canonisations populaires et officielles : « La parole est au Saint-Synode. Nous l'attendons pleins d'un ardent espoir ».
Cf. S. Salaville, dans *Revue des Études Byzantines*, 4 (1946), 285-287 et id., *Pour un répertoire des néo-saints de l'Église Orientale*, dans *Byzantion* 20 (1950), 223-237.

D. I. D.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Vincent Taylor. — The Gospel according to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes. Londres, Macmillan, 1952 in-8, 696 p., 50 sh.

— **The Names of Jesus.** Londres, Macmillan, 1953 ; in-8, 179 p., 12 sh 6 d.

Austin Farrer. — A Rebirth of Images. The Making of St. John's Apocalypse. Londres, Dacre Press, 1949 ; in-8, 350 p., 25 sh.

— **A Study in St. Mark.** Londres, Dacre Press, 1951 ; in-8, 398 p., 25 sh.

Hermann Kuhaupt. — Der neue Himmel und die neue Erde. Eine theologische Auslegung Apk. 21.1-22.5. Munster, Regensberg, 1947 ; in-8, 286 p.

Dix années de patientes études ont mené M. Taylor à nous livrer ce commentaire de l'Év. de S. Marc qui ne le cède en rien à ceux des grands prédécesseurs dont il se réclame, de Swete particulièrement. Après une bibliographie choisie, une longue introduction de près de 150 p., précède le commentaire suivi du texte grec ; elle traite de tous les problèmes d'actualité posés par *Mc.*, mais se distingue particulièrement par l'ouverture de son information et par la modération des solutions proposées. On appréciera particulièrement les ch. 8 à 11 de cette introduction. Tenant compte des résultats de l'école de « formcriticism », l'A. découpe l'évangile en 18 « petits complexes » qui se classent en trois groupes principaux : dits et récits fournis sur la base d'une tradition existante, récits basés sur un témoignage personnel, peut-être celui de Pierre, récits provenant des cercles de la communauté primitive et consistant en dits et discours de Jésus. Dans l'élaboration de son texte, *Mc.* a été lié au cadre imposé par l'histoire et par la fin religieuse qu'il se proposait (ch. 10). Au ch. 11, l'A. dégage les grandes lignes de la théologie de *Mc.* : Royaume de Dieu, eschatologie (Jésus aurait prophétisé ses souffrances et sa mort, mais parlé de son retour en termes moins explicites et apocalyptiques que ne le suggère 8.38 et 13.26), christologie et sotériologie qui sont identiques au fonds commun à tout le N. T. ; paulinisme plus verbal que profond. M. T. accorde grand crédit à la valeur historique de l'évangile (p. 148), mais on s'étonne de le voir concéder à la légende et à la déformation populaire certains faits merveilleux comme le baptême, la transfiguration, la visite au tombeau. On regrettera aussi que l'A. n'ait pas reconsidéré le problème de la priorité de *Mc.* dans le groupe synoptique. Quoi qu'il en soit de ces détails, on retiendra surtout de ce commentaire la méthode de M. T. qui impressionne par son sérieux (voir p. ex. les solides analyses des notes additionnelles), le rôle important qu'elle donne à la philologie (les

sémitismes de *Mc.*) et par le grand discernement dont elle fait preuve dans l'usage du *formcriticism*. Ce commentaire est un grand livre qui prendra rang parmi les classiques.

On comprend qu'un maître aussi autorisé puisse se permettre de nous livrer la quintessence de ses méditations sur la christologie du N. T. dans son petit ouvrage sur les noms de Jésus : analyse des 42 titres décernés au Messie par les écrits inspirés : titres principaux, titres messianiques, titres sotériologiques et christologiques proprement dits. Certaines de ces analyses sont très courtes comme Fils de David, Serviteur, Grand-Prêtre ; d'autres plus détaillées comme celle de Seigneur sont d'une pondération et d'un sens religieux remarquables ; toutes nous situent dans un climat authentiquement chrétien.

Avec les travaux de M. Farrer, nous sommes en présence d'un genre de recherche assez différent. Des années d'études de l'*Apoc.* ont persuadé l'A. qu'elle est l'« unique grand poème qu'ait produit le premier âge chrétien » et que par là elle nous introduit à sa façon dans le monde spirituel du N. T. Convaincu tant de son unité que de son originalité foncière, M. F. s'applique à les démontrer par l'analyse qu'il donne des symboles-clefs de l'*Apoc.* : les septénaires, le calendrier des fêtes, les nombres, où il voit émerger clairement les facteurs rabbiniques qui ont présidé à sa composition, et particulièrement le choix des péricopes des lectionnaires de la synagogue, en relation avec le cycle liturgique de l'année juive. Ce dernier lui fournit un diagramme quadrilatère sur lequel viennent se grouper les séries d'images de l'*Apoc.* : zodiaque, pierres précieuses, douze tribus. On aboutirait ainsi à la conception d'un plérôme qui ne serait pas sans parenté avec ceux imaginés par les milieux gnostiques et montrerait en tous cas combien saint Jean était imprégné d'une culture rabbinique en relation avec le judaïsme hellénistique.

Dans cette étude sur l'*Apoc.* M. F. laissait entendre (p. 306) qu'un travail du même genre pouvait être entrepris sur l'évangile de S. Marc. C'est le résultat de cette tentative que nous présente son second ouvrage. Après un rappel des tendances qui ont prévalu dans l'exégèse de *Mc.*, l'A. pense découvrir (ch. II à VII) les schèmes qui ont permis à l'évangéliste d'organiser son sujet : miracles de guérison, incluant la Résurrection de Jésus et cinq séries de doubles cycles ; puis il montre l'importance du sens préfiguratif du récit dans *Mc.*, particulièrement dans le « petit évangile » (*Mc.*, 1 à 6). L'analyse symbolique de M. F. l'oblige à conclure que la finale en 16.8 s'impose. Que devient dans cet enchevêtrement de thèmes et de figures la valeur historique du récit ? C'est ce dont l'A. s'explique aux ch. 8 et 9, et il la maintient avec conviction. Les ch. suivants corroborent l'hypothèse symboliste par diverses analyses : secret messianique, Fils de l'homme, Apôtres, symbolisme des 12 tribus. M. F. situe la composition de *Mc.* entre 65 et la chute de Jérusalem. Pleines de vues originales et pénétrantes ces deux curieuses tentatives de M. F. sur l'*Apoc.* et sur *Mc.* ne laisseront indifférent aucun exégète, même si les hypothèses proposées ne devaient pas convaincre tout le monde.

Le commentaire suivi des derniers ch. de l'*Apoc.* par M. Kuhaupt donne au lecteur catholique une analyse détaillée et méditée de l'accomplissement de toutes choses dans la venue en plénitude du Royaume. D. E. L.

Mgr. E. J. Kissane. — The Book of Psalms. Vol. I (ps. 1-72) Dublin, Browne and Nolan, 1953 ; in-8, XLVI-320 p., 30/-.

Cet ouvrage contient la traduction anglaise des 72 premiers psaumes, faite sur le texte critique hébreu. Elle est précédée d'une introduction où sont traitées les questions générales d'exégèse concernant les psaumes et mises à la portée des séminaristes de Maynooth. Ensuite pour chaque psaume sont indiqués en quelques lignes le sujet, la structure, le sommaire le texte, les notes critiques et un court commentaire. Ce commentaire est utile pour comprendre le nouveau psautier, qui se rapproche du texte hébreu. D. T. B.

Mgr. F. Borgongini Duca. — Le LXX Settimane di Daniele e le Date messianiche. Padoue, Basilique de Saint-Antoine, 1951 ; in-8 XXXVIII-378 p. avec deux tableaux séparés de chronologie ; 2.500 lire.

L'A. fixe la date précise de l'Incarnation du Christ au 30 mars de l'an 5 a. C. et celle de sa mort au 7 avril de l'an 30 p. C. Il base son calcul sur les semaines de Daniel et le chapitre IX entier de cette prophétie, où est aussi annoncée la destruction de Jérusalem, dont la date est exactement connue. L'originalité de ce comput consiste à trouver des chronogrammes et des cryptogrammes dans les mots et les lettres du ch. IX, qui permettent de compter des années et des jours dans l'ère des Hébreux et de les transposer dans l'ère chaldéenne et chétienne. Les tables chronologiques donnent un conspectus synoptique de ces résultats. D. T. B.

St. Irenaeus. — Proof of the Apostolic Preaching. Translated and annotated by J. P. Smith, S. J. (Ancient Christian Writers, 16). Londres, Longmans, Green and C°, 1952 ; in-8, VIII-233 p., 25/-.

Entre une introduction détaillée et plus de 400 notes en petits caractères, le P. S. nous offre une traduction consciencieuse, claire, solidement motivée par ses recherches terminologiques et ses recoupements avec l'*Adv. haer.* Il admet que la version arménienne a été faite directement sur le grec, dans la première moitié du V[e] siècle. Contrairement à l'opinion courante, il estime que le but de l'*Epideixis* n'est catéchétique qu'en apparence et qu'Irénée, revenant le plus souvent et avec le plus d'insistance sur les articles de foi combattus par les gnostiques, poursuit, en fait, une fin apologétique. La traduction serre, du plus près qu'on le peut, le texte de la version ; elle ne supplée que rarement, par une paraphrase, à l'insuffisance de sa clarté. Toutes les difficultés de style, d'interprétation, de traduction sont indiquées dans les notes. Le P. S. s'y efforce d'atteindre toujours, à travers l'arménien, l'original grec. Si leur rejet en fin de volume est assez peu commode, elles sont en tout cas les plus abondantes qui aient, jusqu'à ce jour, accompagné une traduction de l'*Epideixis* : elles sont riches d'information bibliographique, d'explications historiques, de parallèles de fond et de forme avec l'*Adv. haer.*, de renseignements sur les affinités possibles ou probables avec d'autres écrits patristiques et avec l'Écriture. Puisse la collection *Ancient Christian Writers* poursuivre sans relâche un effort aussi fructueux. D. B. R.

W. Völker. — Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. (Texte und Untersuchungen, 57). Berlin, Akademie-Verlag, 1952 ; in-8, XXVIII-672 p.

M. V., à qui nous devons déjà deux remarquables études sur la perfection chez Origène et chez Philon, annonce un quatrième volume sur S. Grégoire de Nysse et nous donne ici le travail le plus exhaustif qui soit sur la perfection chez Clément d'Alexandrie. — Treize pages de bibliographie courante et effectivement consultée, 74 p. d'étude critique sur tous les travaux consacrés à Clément, une vingtaine de pages (303-321) pour analyser une terminologie indécise et parfois équivoque, 36 pages d'index des citations, des notes si abondantes qu'elles ne représentent guère moins de la moitié de l'ensemble : le lecteur, impressionné déjà par cet énorme apparat, se rend tôt compte de ce que l'A. ne lui jette pas de la poudre aux yeux et de ce que tout cet appareil n'est que la manifestation superficielle d'un travail considérable. — Ce n'est cependant pas un exposé de toute la théologie clémentine : M. V., si accueillant qu'il soit à tout ce qui éclaire l'objet de son étude, a pris soin de ne pas s'en écarter. Prenant son départ dans la lutte contre le péché (chap. 1) et l'affranchissement des *πάθη* (chap. 2), le gnostique, solidement fondé sur la foi, entame et poursuit son ascension progressive vers la perfection. Le chap. 4, cœur du sujet, traite longuement de la gnose qui, pour nourrir son progrès, se sert de tout ce qui peut approfondir son intelligence des sources (Écriture et Tradition) : sciences, histoire, philosophie, interprétation mystique des Écritures et quête avide de leur sens caché. Le chap. 5 décrit la « vie active » du vrai gnostique c'est-à-dire l'acquisition et l'exercice des vertus. — L'A. — et ce n'est pas le moindre intérêt de son travail — a relevé avec la précision la plus nuancée et grâce aux connaissances déjà acquises par ses précédentes recherches, toutes les influences littéraires et idéologiques qui ont pu agir sur la pensée et l'expression de Clément. A côté des philosophes — non uniquement platoniciens — et parmi les écrivains patristiques dont peut se déceler l'influence, on trouve en bonne place Irénée. M. V. a noté aussi bien les parallèles de doctrine ou d'expression que les divergences (nullement inattendues) entre ces deux auteurs. Il y a entre autres la diversité de leur attitude sur l'accessibilité de tous les mystères à la gnose (p. 437), il y a la doctrine de la divinisation sur quoi ils se rencontrent (bien que *θεοποίησις* n'appartienne pas au vocabulaire d'Irénée), quitte à se séparer ensuite pour l'attribuer, l'un à l'action de l'Esprit, l'autre à l'effort de la gnose. — M. V. a dû s'efforcer de résoudre bon nombre de problèmes dont une solution brutale défigurerait la pensée souvent imprécise et mouvante de Clément, desservie par un vocabulaire parfois peu rigide. Gnose et foi, gnose et sacrements (en fait, il ne s'agit que du baptême dont le sens est vigoureusement mis en relief), Église, martyre, imitation du Christ : autant de questions brûlantes que certains auteurs ont trop souvent résolues sous la poussée trop vive de leurs options personnelles. M. V., par sa modération, son information et son impartialité, a su les éclairer d'une lumière plus sûre et plus sereine. D. B. R.

R. P. C. Hanson. — Origen's Doctrine of Tradition. Londres, SPCK, 1954 ; in-8, XII-214 p., 25/-.

L'A. de cet ouvrage nous avait donné déjà la conclusion de son étude dans le *JTS* (1948, pp. 17-27). Son livre est d'une information complète et on trouve, heureusement groupées, beaucoup de notions relatives à l'œuvre d'Origène (dates, traductions, sources bibliques, traditions secrètes, règle de foi, canon scripturaire, etc.), qui en font un très bon instrument de travail. L'A. se montre adversaire de toute gnose secrète chez Origène, et, les travaux les plus récents semblent lui donner raison. Quant à la notion de tradition qui serait, chez Origène, une interprétation de l'Écriture ne sortant pas en somme de l'Écriture elle-même, nous reconnaissons qu'elle a un fondement dans les écrits du docteur alexandrin. Celui-ci, en effet, va chercher dans l'Écriture les applications de tout (cfr à propos du « grain de senevé » son *Comm. in Cant.*, éd. Baehrens, p. 208) ; aussi bien, n'aura-t-on pas beaucoup de peine à dire que la doctrine d'Origène sur la tradition est toute en fonction de l'Écriture. Ainsi que l'a fait remarquer von Balthasar (*Le Mysterion d'Origène*, RSR, 1936, p. 530), il ne s'intéresse guère aux théorèmes philosophiques de son temps qu'en les prenant « comme des signes » ; on peut dire aussi — mais ici l'intérêt personnel du grand Docteur est engagé à fond — que les données de l'Écriture sont également pour lui des « signes ». En somme, toute la tradition serait à chercher chez lui dans une continuation de ce que le Christ et les Apôtres ont expliqué de l'A. T. à la lumière du personnage central du Nouveau. Mais cette conception sera finalement si large qu'elle ne pourra plus être prise pour une limitation de la Tradition, comme semblerait le faire croire la conclusion du présent ouvrage, d'ailleurs excellent.

D. O. R.

Eusebius. — Kirchengeschichte herausgegeben von E. Schwartz. Kleine Ausgabe, 5. Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1952 ; in-8, VIII-442 p.

Reproduction anastatique de la 2e édition, destinée à pourvoir le lecteur d'un texte déjà revu, en attendant la réimpression de la grande édition du *Corpus* qui tiendra compte des derniers résultats de la critique.

D. B. R.

L. Hodgson. — The Doctrine of the Trinity. Croall Lectures, 1942-1943. Londres, Nisbet, [1946] ; in-8, 237 p.

Sauf erreur de notre part, ce volume n'est signalé par aucune de nos revues continentales de théologie ou d'histoire, spécialisées dans l'information bibliographique. Il est vrai que l'A., de son côté, n'accorde à la littérature continentale que l'audience la plus réservée. Peut-être la date de ces conférences explique-t-elle cette abstention ? Quoi qu'il en soit, cette étude mérite une publicité plus large qu'il ne lui en a été accordé. Il faudrait un long article pour exposer, analyser et discuter ces conférences si claires, d'un style si limpide, pleines de remarques pertinentes et d'aperçus enrichissants. Pour une simple recension, contentons-nous d'en énumérer les titres et d'y ajouter quelques remarques. 1. Introduction : la révélation source de la doctrine ; 2-3. la révélation dans le Nouveau Testament ; 4. la théologie trinitaire ; 5. la doctrine et la philosophie ; 6. trois exposés

classiques : Augustin, Thomas d'Aquin, Calvin ; 7. la religion trinitaire. Suivent 8 appendices consacrés à des points particuliers. — Une mise au point : « Doctrine » doit équivaloir ici à « Théologie », sinon nous comprendrions mal cette affirmation répétée : « The *doctrine* of the Trinity is the product of rational reflection on the divine historical activity » (p. 7). Que l'objet de la *théologie* soit l'histoire chrétienne, c'est-à-dire l'événement et les événements de l'intervention divine dans le monde, on saura gré à l'auteur de le dire si bien et de le répéter si souvent ; que la *formule dogmatique* soit le produit d'une réflexion philosophique sur ces événements tels que les relate l'Écriture, c'est vrai sans doute ; mais il ne nous paraît pas possible de dire que le *dogme* trinitaire soit le fruit de cette réflexion, quelque chose comme une conclusion théologique. Ce n'est évidemment pas ce que l'auteur a pu vouloir dire et cette équivoque se dissipe si on traduit doctrine par théologie. — La vérité sur laquelle M. H. insiste le plus complaisamment et qu'on ne soulignera jamais avec assez de vigueur, est que l'unité en Dieu n'est pas l'unité mathématique, — unité mathématique qu'il est vain de vouloir corriger pour pouvoir y ramener analogiquement l'unité des trois personnes — , mais une unité totalement différente, « a dynamic unity unifying in the one Divine life the lives of the three Divine persons » (p. 95). Quand l'A. passe au crible (le plus bienveillant) la pensée d'Augustin, Thomas et Calvin, on ne s'étonnera ni qu'il discerne chez eux la volonté d'affirmer la triple réalité personnelle dans « le sens moderne du mot : personne », ni qu'il découvre, sous leurs efforts pour la maintenir, une secrète nostalgie ou un affranchissement inefficace de l'unité mathématique. Ne découvrirait-on pas la même impuissance en matière christologique ? Mais on sera surpris de lire que l'affirmation « *Pater est principium* » est un obstacle à l'idée d'unité organique, une réapparition du concept mathématique d'unité, une reviviscence du subordinatianisme ! Ou nous comprenons mal la pensée de l'auteur, ou elle nous paraît inacceptable. — Ces remarques ne doivent pas donner le change au lecteur : il y a dans ces pages tant de substance religieuse, tant de finesse et tant de ferveur qu'on ne peut les lire sans y gagner beaucoup. D. B. R.

U. Simon. — A Theology of Salvation. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, X-266 p., 25 /-.

L'A. présente un commentaire suivi d'Isaïe ch. 40 à 55. Il en fait ressortir les particularités linguistiques, littéraires et exégétiques. On trouverait ici annoncés par le Prophète dans l'A. T. tous les thèmes principaux des Évangiles et des Épîtres canoniques. D. T. B.

L'Office divin, publié par l'Église Évangélique-Luthérienne. Paris-Strasbourg, Éd. Luth., 1948 ; in-16, 204 p., 150 fr.

Théobald Süss. — Jésus-Christ, le Maître de notre foi. (Études luthériennes, 1). *Ibid.*, s. d. ; in-8, 40 p., 40 fr.

— **Parole et Sacrement.** (Même coll., 4). *Ibid.* ; 46 p., 45 fr.

R. Wolff, M. Sweeting et Th. Süss. — La Sainte-Cène. (Même coll., 3). *Ibid.*, 1947 ; 64 p., 60 fr.

René Blanc. — Études liturgiques sur le Service Divin. (Même coll., 5). *Ibid.*, 1948 ; 48 p., 70 fr.

Dans l'effort que font toutes les confessions chrétiennes pour épanouir leurs valeurs profondes, une attention accrue se porte sur le culte. « *L'Office divin* » présenté par le pasteur J. M. Waltz apporte le complément d'un *Ordinaire* paru antérieurement. Il contient « Introïts, collectes, épîtres, graduels, évangiles et préfaces pour tous les dimanches et fêtes de l'année ecclésiastique » ainsi que des oraisons visant à sanctifier les différents moments de la vie quotidienne. Sans prétendre être définitif, ce recueil se distingue par son inspiration traditionnelle et son ouverture sur les problèmes de l'heure.

Les cahiers « Études luthériennes » publient des exposés présentés habituellement au cours de congrès ou de journées spirituelles, dans le but de répondre aux besoins pastoraux nouveaux, et de servir de lien spirituel entre luthériens de France. La préoccupation œcuménique est explicite et très marquée dans les publications parues déjà. Le langage et les positions sont pourtant nettement luthériens ; il sera nécessaire, par conséquent, de tenir compte des coordonnées pour les apprécier correctement. Ainsi en est-il des études sur *Jésus-Christ, le Maître de notre foi* et *Parole et Sacrement. La Sainte-Cène* donne trois courts aperçus interprétant le réalisme sacramentel et les effets de l'Eucharistie chez Luther, en comparaison avec Calvin et l'Église romaine, tandis que les *Études liturgiques*, informées de l'histoire de la Messe, en parcourent les rites depuis la Réforme et donne l'explication des évolutions. Un appendice fournit le formulaire de l'Église de Suède et celui des Églises d'Amérique.

D. M. F.

L'Office divin de chaque jour, publié par « Église et Liturgie », la Communauté de Taizé, la Communauté de Grandchamp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1949 ; in-12, 258 p.

Psautier romand. Recueil de Psaumes et Cantiques, adopté par les Églises nationales protestantes de Berne (Jura), Genève, Neuchâtel et Vaud. *Ibid.*, in-16, XVI-582 p.

Voici certainement la réalisation la plus originale dans le domaine de la prière commune. Dépourvue d'un héritage immédiat, elle a été conçue de manière plus éclectique, conduite par un souci de sobriété et de variété. Pour chaque journée liturgique, sont prévus un office du matin et un office du soir. Le schéma du dimanche ne sert qu'une fois, tandis que ceux des trois premiers jours de la semaine reviennent les trois autres jours. Ils sont construits successivement sur la structure de matines, de laudes, de prime et de tierce, avec adjonctions d'éléments byzantins pour l'office du matin, sur la structure de none, de vêpres latines, de vêpres byzantines et de complies, pour l'office du soir. Il existe aussi un temporal complet et un sanctoral comprenant surtout les fêtes d'apôtres. Tout un *cursus* de psaumes et de lectures bibliques est établi, ainsi qu'un jeu d'hymnes et d'oraisons. Si les historiens de la liturgie seront décontenancés par les libertés prises, les solutions adoptées respectent cependant la fonction des pièces liturgiques assemblées. L'ensemble du cycle d'heures ainsi réalisé, se signale par son

élan doxologique, l'équilibre des parties et la part faite aux lectures sacrées. — Dans l'attente d'un psautier adapté à la récitation et au chant, les éditeurs renvoient à la version synodale et au *Psautier romand*. Celui-ci contient en 422 nos une sélection de 89 psaumes, des chants liturgiques, de nombreux chorals et cantiques qui s'inspirent, soit de l'hymne d'une fête, soit d'un psaume. Les tables signalent les auteurs et les musiciens. L'harmonie est d'une incontestable grandeur qui convient à l'honneur de la majesté divine. Les modernes, cependant, revenus au culte de la simplicité, se lassent des psaumes rimés et du style grandiloquent dans le texte ou dans la mélodie. L'abandon complet des cantiques n'est pourtant nullement à craindre à cause de la richesse du répertoire et la fraîcheur de nombreuses mélodies antiques conservées et interprétées par des maîtres de grand art.

D. M. F.

U. Simon. — Theology of Crisis. Londres, SPCK, 1948 ; in-8, 244 p., 15/-.

La vie et la religion passent par des développements réguliers et des crises : l'Écriture nous le montre. La métaphysique de l'état de crise a été jadis formulée par Hegel, la théologie de la crise a été inaugurée par Karl Barth, elle nécessiterait une révision de la notion de transcendance et de liberté.

D. T. B.

G. Dumeige. — Richard de St-Victor et l'Idée chrétienne de l'Amour. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Paris, Presses Univ. de France, 1952 ; in-8, 200 p.

L'A. développe la doctrine de Richard de St-Victor sur l'amour chrétien simplement en expliquant les expressions de : charité, charité suprême et charité violente, ainsi que les termes propres auxquels a recours Richard pour préciser cette distinction en trois degrés. Le volume contient une vie de Richard et une chronologie de ses œuvres.

D. T. B.

Vitus de Broglie, S. J. — De Fine ultimo Humanae Vitae. I. Partie positive. Paris, Beauchesne, 1948 ; in-8, VIII-300 p.

Le savant professeur de l'Univ. grégorienne de Rome expose dans ce manuel de théologie la doctrine des philosophes païens, de l'A. T. et du N. T. ainsi que celle des Pères sur la fin dernière de l'activité et de la vie humaines, fin qui doit diriger nos actes et fonder leur moralité ; il consacre un grand développement à la doctrine de saint Augustin, pour qui la fin dernière est la vision béatifique, que l'homme atteint par la charité.

D. T. B.

P. Ruggero Balducelli. — Il Concetto teologico di Carità nella I Cor. XIII. (C. Studies in S. Theology). Washington, Cath. Univ. Press, 1951 ; in-8, XXX-244 p., 3 dl.

Thèse de Doctorat en théologie, qui montre le développement de l'interprétation de I Cor. XIII chez les Pères, l'Ambrosiaster, Pélage, S. Augustin et S. Thomas d'Aquin.

D. T. B.

Études Carmélitaines. Vol. 1950 : Le Cœur. Vol. 1952 : Mystique et Continence. Bruges, Desclée de Brouwer ; in-8, 402 et 410 p.

Le premier recueil d'études, d'écrivains très divers, s'attache à décrire et à étudier l'amour naturel, l'amour chrétien et l'amour divin. Le second contient les communications faites par des spécialistes de différents pays au Congrès de Psychologie religieuse d'Avon en 1951. Il présente une étude très détaillée des relations de la mystique et de la continence du point de vue historique, psychiatrique et moral. D. T. B.

Hampus Lyttkens. — The Analogy between God and the World. Upsal, Almqvist et Wiksell, 1952 ; in-8, 493 p.

Il est remarquable de trouver dans la thèse, d'un étudiant d'Upsal, une étude aussi approfondie de la notion d'analogie de l'Être dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin. D. T. B.

Dr. I. Klug. — Die Tiefen der Seele. Paderborn, Schöningh, 11e éd., 1949 ; in-8, 463 p.

Cet ouvrage qui est à sa onzième édition, étudie les relations de la psychologie et de la morale et décrit les principaux complexes ou structures de caractères, qui peuvent influencer la moralité des individus. Après les anomalies, les problématiques, les inconnues que recèle ce domaine, il consacre un beau chapitre à l'homme normal, qui aura une destinée tragique ou héroïque. D. T. B.

J. K. Mozley. — Some Tendencies in British Theology. Londres, SPCK, 1951 ; in-8, 166 p., 10/6.

L'A., un théologien anglican parent du Cardinal Newman, donne ici une analyse des courants de la théologie anglaise non catholique depuis la publication de *Lux Mundi* (1889) jusqu'à ces dernières années. C'est surtout la pensée anglicane qui fait l'objet de ces pages, mais les théologiens nonconformistes ne sont pas pour autant laissés de côté. L'A. accorde une égale attention aux différentes *schools of thought* et ses jugements prudents, nuancés et charitables entendent, en dépit de certaines réserves, reconnaître la contribution de chacun à l'œuvre commune. On suit ainsi l'évolution du tractarianisme vers la position de Gore et de ses émules et le dépassement de cette dernière par la pléiade responsable des *Essays catholic and critical* (1926). On discerne de même l'évolution, moins marquée d'ailleurs, de l'Évangélisme traditionnel comme aussi son fléchissement dû à l'acceptation de positions critiques modérées à l'instar du groupe précédent. L'A. réserve ses critiques, enveloppées d'ailleurs, au groupe libéral qui passe graduellement aux positions les plus avancées, sans plus de souci pour le maintien des *Creeds*. Tout en soulignant les fortes oppositions de ces écoles, l'A. montre également les progrès d'une théologie irénique rapprochant les positions respectives dans une mesure qu'il se garde de surestimer. Il termine par un long chapitre consacré principalement à la situation dans le presbytérianisme écossais. Aucune œuvre individuelle ou collective marquante ne passe sans un commentaire.

L'éditeur E. G. Selwyn nous dit dans sa préface ignorer qui de Gore ou du Principal Forsyth exerça une plus grande influence sur la pensée de l'A.

D. H. M.

L. E. Elliott-Binns. — The Development of English Theology in the later Nineteenth Century. Londres, Longmans, 1952 ; in-12, 128 p., 8 /6.

L'A. bien connu par ses travaux historiques sur le moyen âge et la Réforme, poursuit jusqu'à la fin du siècle l'ouvrage de Canon Storr sur le développement de la théologie anglaise au XIXe siècle, resté inachevé à partir de 1860. Ce sont là six conférences à l'Université de Leeds. Il suit un plan assez systématique : La situation en 1860, le rôle de la science et de la philosophie, la critique biblique, la théologie biblique, la théologie dogmatique, enfin la situation à la fin du siècle. Période capitale pour l'histoire de la théologie anglicane ; c'est elle, en effet, qui vit la mise en place de toutes les données qui commanderont l'époque si agitée de la primatie de Randall Davidson, ère au surplus de transition marquée par des bouleversements en tous les domaines, et qui, au tournant du siècle, posera plus de problèmes qu'elle n'en résoudra. M. E.-B. n'a garde cependant de diminuer l'importance d'œuvres telles que *Lux Mundi* (1889), ou l'exégèse du Trio de Cambridge (1860-1892). Même Rashdall, fait remarquer l'A., ne put que reconnaître la valeur exceptionnelle de cette dernière exégèse.

D. H. M.

Cécile Bruyère. — Leben aus dem Gebet. Dusseldorf, Patmosverlag, 1953 ; in-8, 264 p., DM. 14,50.

Traduction allemande du petit traité sur l'oraison liturgique et intérieure, rédigé jadis par Mme Cécile Bruyère, première Abbesse de Sainte-Cécile à Solesmes. Ce traité se recommande par sa simplicité et sa clarté ; après un siècle il n'a rien perdu de sa valeur.

D. T. B.

M. Labourdette, M.-J. Nicolas, R.-L. Bruckberger, dominicains. — Dialogue théologique. Saint-Maximin, Les Arcades, 1947 ; in-16, 152 p.

Dossier partial d'une controverse récente, close par l'Encyclique *Humani generis*.

D. B. R.

Louis Bréhier. — La civilisation byzantine. (L'Évolution de l'humanité, XXXIIter). Paris, Albin Michel, 1950 ; in-8, XXVI-628 p., 24 pl., une carte h.-t.

Il serait malaisé de condenser autant de science précise en moins de place. La trilogie « *Le monde byzantin* » s'achève ici en une peinture extraordinairement animée de la vie et du rayonnement de Byzance. Tour à tour, la vie quotidienne et la pompe impériale, les marchands et les artisans, les activités de l'Église, les survivances païennes, les agitations dissidentes, les colonies juives et musulmanes défilent devant nos yeux. La vie intellectuelle est abordée ensuite avec le même relief : littérature, philosophie, enseignement, sciences et arts. Les notes sont allégées par les renvois

sommaires à une bibliographie de plus de 900 titres, classés méthodiquement sur le plan du livre. Si l'on peut relever par endroits des imprécisions de détail, notamment en matières ecclésiastiques, il est tout à fait remarquable que dans un ouvrage de synthèse d'une telle ampleur, les lacunes ne sont autres que les limites mêmes de la science. D. M. F.

Kurt Schilling. — Geschichte der Philosophie. II. Band : Die Neuzeit. Bâle, Reinhardt, 2e éd. 1953 ; in-8, 688 p., 32 fr. s.

Le T. I de ce manuel de philosophie a été analysé dans *Ir.* XXV, 1952. p. 318 ; le T. actuel commence à la Renaissance et s'étend jusqu'aux toutes récentes orientations de la Philosophie en Italie, en France, en Allemagne et en Angleterre. Pour chacune de ces parties, il y a une carte géographique localisant les centres de travail philosophique, des portraits des philosophes, une introduction générale et enfin la vie, les œuvres et la doctrine des personnalités étudiées, la caractéristique de la doctrine et son développement ultérieur. Le souci pédagogique qui a présidé à la rédaction de l'ouvrage en fait un tableau clair et vivant de l'histoire de la philosophie. Pour l'A. la personnalité qui domine la philosophie contemporaine est E. Kant, qui a su faire une synthèse vigoureuse et logique de la tendance métaphysique et religieuse de la pensée moderne. D. T. B.

Fr. Schneider. — Philosophie der Gegenwart. (Coll. Glauben und Wissen, 12). Bâle, Reinhardt, 1953 ; in-12, 76 p., 3,40 fr. s.

L'A. a condensé en quelques pages un résumé des orientations les plus récentes de l'idéalisme, de l'empirisme et de l'existentialisme ; il formule les problématiques nouvelles et les solutions ébauchées. C'est une précieuse systématisation, mais intelligible seulement pour un lecteur familiarisé avec les doctrines et les nuances philosophiques de notre temps.
D. T. B.

Vl. Soloviev. — La Grande Controverse et la Politique chrétienne (Orient et Occident). (Coll. Philosophie de l'Esprit). Paris, Aubier, 1953 ; in-12, 232 p., 525 fr. fr.

La politique religieuse chrétienne doit réaliser l'union du principe oriental (dévouement passif à l'éternel et au divin) et du principe occidental, (activité humaine libre mais soumise à une autorité) ; ces deux principes « trouveront leur unité dans le Corps du Christ ou l'Église universelle ».
D. T. B.

E. H. Carr. — The Bolshevik Revolution, 1917-1923. Londres, Macmillan, vol. II, 1952, vol. III, 1953 ; in-8, 400 + X-614 ; respectivement 30, 36 /-.

Le premier volume de cet ouvrage a été signalé dans *Ir.* XXXV, 1952, p. 330. Les deux derniers permettent de voir l'importance de l'œuvre entreprise. Les événements sont sommairement relatés, pour arriver à décrire en détail la situation politique, sociale et économique, qui en est résultée. L'A. a puisé ses renseignements dans les ouvrages russes ou étran-

gers publiés jusqu'à ce jour, mais probablement aussi dans les statistiques et rapports non officiels rédigés par les missions diplomatiques, qui, en Angleterre et en Amérique, sont confiés à des spécialistes. Cette riche documentation permet d'analyser les publications officielles de l'URSS se rapportant à l'interprétation de la Constitution soviétique, aux droits des Républiques de choisir leur forme de gouvernement, à la NEP, à la planification toujours plus étendue, à la politique étrangère et à bien d'autres problèmes se posant d'urgence aux chefs de la Révolution et pour la solution desquels ils ont été amenés à créer un ordre de choses tout nouveau. D. T. B.

I. Deutscher. — Stalin. Stuttgart, Kohlhammer, 1951 ; in-8, 606 p., 24 DM.

L'A., polonais d'origine, jadis professeur d'Université en Russie, devenu journaliste par nécessité, quand il quitta la Russie, réside aujourd'hui aux États-Unis. Depuis de nombreuses années il recueille tous les renseignements et les documents relatifs à l'évolution du communisme, et sa connaissance de la mentalité russe lui permet de les analyser et de les interpréter de façon remarquable. Deutscher reconnaît cependant les lacunes de son information, puisque toutes les sources non publiées en Russie lui sont restées inaccessibles ; en outre il avoue n'être pas historien de métier et avoir affaire à des événements trop récents pour qu'on puisse en écrire l'histoire : il intitule donc son ouvrage une « Biographie » limitée à la personnalité politique de Staline, pour autant qu'on puisse dire que Staline a eu une politique. La biographie s'arrête en 1945, mais est assez complète pour jeter une lumière éclatante sur les événements contemporains de la Russie soviétique, dont Staline fut l'animateur. La biographie suit l'ordre chronologique, chaque étape de l'évolution suscite des problèmes nouveaux, politiques, sociaux et économiques, dont la solution par les maîtres du Kremlin est soigneusement analysée. Sans porter un jugement sur Staline, l'A. enquête sur les motifs qui l'ont fait agir, les mesures qu'il a prises et les résultats de son action, qui déchaîna une série de révolutions en cascade, inaugurant le plus terrifiant bouleversement de l'histoire. Chaque phase de ce bouleversement marque une hécatombe de millions d'individus : c'est la terreur, puis la guerre civile, la famine de 1923, la collectivisation agraire de 1929, les épurations massives de 1933, la retraite désastreuse de 1941, la reconstruction intensive de 1944. Staline n'est ni un homme cultivé, ni un orateur, ni un homme d'État, ni un administrateur, ni un stratège ; mis devant les nécessités du moment, il s'applique à y remédier et la bonne fortune le favorise ; avec un sens pratique remarquable il discerne le danger principal, le point faible de l'adversaire, le moyen à sa portée pour retourner les chances ; il ne recule devant aucun moyen et finit par éliminer, outre ses ennemis, les amis et les collaborateurs qui l'ont conduit au pouvoir. A la veille de la guerre déjà il domine seul : avait-il alors des visées impérialistes pour la Russie ? La question reste ouverte. Dans un dernier chapitre intitulé « La Dialectique de la Victoire », l'A. se résume en montrant les paradoxes dans les idées, les méthodes et les réalisations du bolchevisme stalinien. D. T. B.

H. Urs von Balthasar. — Prometheus. Heidelberg, Kerle, 1947 ; in-8, XXIV-736 p.

Cet ouvrage est la deuxième édition d'une série d'études sur les principaux représentants de l'idéalisme allemand ; cette édition a été allégée de développements inutiles et le nouveau titre « Prométhée » indique que l'A. ne s'attache pas tant à l'idée religieuse eschatologique qui se retrouve chez les idéalistes, mais bien plutôt à l'idée de Rédemption. D. T. B.

Dirair Froundjian. — Armenisch-Deutsches Wörterbuch. Munich, Oldenbourg, 1952 ; in-8, XVI-505 p.

M. F. nous offre le premier dictionnaire arménien-allemand, qui tient compte, nous dit-on, des exigences des linguistes, des étudiants et des voyageurs. A cet ouvrage d'un peu plus de 500 pages, on ne reprochera pas d'être incomplet : aucun dictionnaire arménien n'est exhaustif. Tout de même, comparé, entre autres, au modeste dictionnaire arménien-français publié à Venise en 1926, il apparaît bien grêle : beaucoup moins de mots et très peu de citations. Des trois catégories de personnes que l'on a voulu satisfaire, celle des étudiants sera la moins défavorisée, à condition de n'utiliser le livre que pour l'arménien moderne. L'A. se doit de reprendre son travail, d'étoffer le vocabulaire et de l'illustrer par des citations. Mais il fera bien de se limiter à la langue moderne qui a connu et connaît un tel développement qu'elle exige un dictionnaire spécial. A cette condition, on peut espérer un dictionnaire sérieux et de prix raisonnable.

D. B. M.

William E. Harkins. — A Modern Czech Grammar. New-York, King's Crown Press, Columbia University, 1953 ; in-8, XII-338 p., $ 4,50.

Ce n'est pas une grammaire proprement dite comme le titre semble l'indiquer, mais une méthode pratique, composée de trente leçons et destinée à faire apprendre le tchèque en partant de petits textes choisis. Les explications sont correctes et l'ouvrage atteint le but que son auteur s'était posé. B. O. U.

Diac. Aimilianos Tsakopoulos. — *Περιγραφικὸς κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Α'. Τμῆμα χειρογράφων Παναγίας Καμαριωτίσσης.* Stamboul, Typ. patr., [1953] ; in-8, 288 p.

Archiviste du Patriarcat œcuménique, l'A. a reçu mission de publier le catalogue des différents fonds mss. de la Bibliothèque patriarcale. Le présent volume, qui réalise le premier point du programme, les mss. du monastère de la « Panagia Camariotissa », a paru en articles dans la revue du Patriarcat, *Orthodoxia*, de 1949 à 1953. Actuellement la description des mss. du monastère de la Sainte-Trinité, également de l'île de Chalki, est en cours de parution. Les mss. du fonds décrit ont été transférés à la Bibliothèque du patriarcat en 1936. Une partie de ces mss. provenait du monastère de l'île proche de Sozopolis, et ont été emportés au monastère de la « Panagia Camariotissa » de Chalki en 1629 par les moines se repliant devant l'invasion. Les 171 mss. de ce double fonds se composent

principalement de livres liturgiques, patristiques et canoniques s'étendant du Xe au XVIIIe s. Le *cod.* 16 (Xe s.), un *corpus* d'oraisons de saint Grégoire de Nazianze, est luxueux et richement illuminé ; des planches en donnent des spécimens. Pas de Bible complète, mais les livres sacrés lus à l'office ; pas non plus de mss. musicaux, semble-t-il. La présentation et les descriptions sont très claires. En partant du principe que tout ms. est à lui seul une édition, et qu'un catalogue de mss. doit servir avant tout à la recherche des textes inconnus, peu connus ou mal connus, les descriptions devraient analyser le contenu précis des documents, ne pas donner trop d'importance aux titres, mais davantage aux *incipit-desinit*. On peut passer plus rapidement lorsqu'il existe une édition accessible ; détailler la table des matières d'un N. T. paraît oiseux. Par contre, se contenter d'indications vagues, telles : « calligraphie », « mélanges », « auteurs divers » rend un catalogue presque inutile. Réjouissons-nous de cette heureuse initiative qui rendra l'accès facile aux trésors mss. de la Nouvelle Rome autrement que par d'anciens répertoires, pour le plus grand profit des sciences ecclésiastiques, et aussi, espérons-le, de la réconciliation chrétienne. D. M. F.

Nicolaos P. Delialis. — *Κατάλογος ἐντύπων Δημοτικῆς Βιβλιοθήκης Κοζάνης. Μέρος πρῶτον. I. Ἔντυπα ἐκδόσεων* 1494-1832, *πλὴν ξενογλώσσων.* (Publ. de la Bibl. publ. de Kozani, n° 1). Thessalonique, 1948 ; in-8, 16-264 p., 18 pl.

Michail Ath. Kalinderis. — *Τὰ λυτὰ ἔγγραφα τῆς Δημοτικῆς Βιβλιοθήκης Κοζάνης*, 1676-1808. (Même coll., n° 2). *Ibid.*, 1951 ; 16-160 p., 8 pl.

La Bibliothèque publique du dême de Kozani en Macédoine, a entrepris la publication du catalogue de ses fonds. Région disputée entre la Grèce et la Serbie, elle est d'un intérêt historique considérable. Une 1re série de 888 imprimés, dont six incunables, comprend les livres en grec parus avant l'indépendance, période durant laquelle l'imprimerie nationale était impossible. Ce répertoire donne une idée de la variété encyclopédique des éditions grecques en Occident, émanant soit des colonies grecques, soit de sociétés savantes. Il sera utilement consulté en vue de l'établissement d'une bibliographie ancienne. Les descriptions sommaires renvoient fréquemment à Legrand. — Le fasc. 2 analyse 88 diplômes et pièces d'archives, s'échelonnant sur une période plus restreinte, 1676-1808. La plupart des documents sont des lettres, soit détachées, soit rassemblées. En plus de la description externe, des pièces entières sont reproduites lorsqu'elles présentent un intérêt pour l'histoire générale du pays, en particulier les encycliques de l'évêque de Serbie dont Kozani dépendait, et d'autres autorités. L'introduction et d'utiles annotations facilitent l'intelligence des textes et du contexte. D. M. F.

Henri Grappin. — **Les noms de nombre en polonais.** Cracovie, Académie polonaise, 1950 ; in-8, 166 p.

L'histoire des noms de nombre polonais, de leur morphologie et de leur syntaxe, est la partie la plus compliquée et la plus instable de la langue, dit l'A. dans l'avant-propos. Il a essayé d'y voir clair et d'y mettre de

l'ordre. Il ne pouvait pas ne pas y réussir, ayant appuyé son exposé sur un dépouillement personnel et minutieux d'un grand nombre de textes anciens. B. O. U.

Henri Grappin. — Grammaire de la langue polonaise. Deuxième édition, revue et corrigée. (Collection de grammaires de l'Institut d'études slaves, I[2]). Paris, Institut d'études slaves, 1949 ; in-8, 324 p.

Reproduite par un procédé photographique, cette édition ne se distingue de la première (1946) que par quelques menues corrections, principalement d'ordre typographique. La grammaire décrit le polonais contemporain tel qu'il est parlé et écrit par des gens cultivés. Elle le fait de façon complète et sûre, notamment pour la morphologie et la dérivation. La phonétique, tout en étant correcte, accuse une doctrine linguistique moins ferme. La syntaxe est réduite à l'essentiel et tient dans une vingtaine de pages. Le paragraphe sur l'ordre des mots (pp. 291-300), rarement traité dans les grammaires, est particulièrement bienvenu. Pour le paragraphe, inattendu, sur la versification (pp. 304-309), on peut se demander s'il rend réellement compte du vers polonais, essentiellement syllabique. Telle quelle, cette grammaire est sans doute une des meilleures publiées en dehors de la Pologne. B. O. U.

M. Weingart. — Texty ke studiu jazyka a písemnictví staroslověnského. 2e éd. revue par Josef Kurz. Prague, Séminaire Slave de l'Université Charles, 1949 ; in-8, 238 p.

Il faut savoir gré au Prof. J. Kurz d'avoir préparé une nouvelle édition de cette excellente chrestomathie de textes vieux-slaves. Destinée avant tout aux étudiants, elle contient des extraits de tous les textes attribués à la tradition cyrillo-méthodienne, y compris les moins connus. Il est naturel, d'autre part, que, dans un recueil édité à Prague, les textes vieux-slaves de rédaction tchéco-morave (dont les Feuilles de Kiev, avec texte latin en regard) aient une place d'honneur (pp. 114-149). Il en est de même des ouvrages vieux-slaves rédigés en Bohême (les Vies de saint Venceslas et de sainte Ludmila, pp. 193-203). De plus, la chrestomathie apporte des extraits des Vies de saint Cyrille, de saint Méthode et de saint Naum, ainsi que le Traité du moine Chrabr et un extrait de Jean l'Exarque. Un glossaire vieux-slave-tchèque clôt le volume. B. O. U.

II. HISTOIRE

R. V. Sellers. — The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, 362 p., 37/6.

L'A. qui avait déjà donné une bonne étude de christologie (*Two Ancient Christologies*, cf. *Irén.* XXIV, 1951, p. 251) s'excuse de faire paraître cette étude sur Chalcédoine sans avoir pu utiliser le *Symposium* de Grillmeier-Bacht. Il espère cependant ne pas avoir fait un travail inutile. Une première section étudie l'évolution des événements depuis les sermons de Nestorius (428) jusqu'à la clôture du concile de Chalcédoine. L'exposé est

clair et précis. l'A résume alors les trois grandes christologies (Alexandrie, Antioche, Occident) qu'il pense adéquatement synthétisées par Chalcédoine. Il tient compte de son livre antérieur un peu optimiste en ce qui concerne Antioche. Notons un excès de systématisation, particulièrement dans ce qu'il dit sur l'Occident. Il introduit ainsi plus directement son analyse pénétrante et minutieuse de la formule de foi du concile. Il tient à mettre en relief comme source de cette dernière la formule de Basile de Séleucie au synode de 448, sans nier évidemment l'influence majeure du *Tome* de Léon. Parfois certains rapprochements secondaires nous paraissent moins probants. Après l'étude des documents de Chalcédoine, vient l'exposé des critiques des adversaires du Concile et du *Tome* (en particulier Sévère d'Antioche) et les réponses des défenseurs de l'assemblée, enfin un dernier chapitre rend compte des tentatives faites pour clarifier de façon positive la foi chalcédonienne sous Justinien. Il y a dans cet ouvrage des vues remarquables et des précisions nouvelles mais aussi, çà et là l'A. nous semble céder à la tentation d'un certain concordisme. Dans le chapitre final il répète en outre les anciens poncifs sur Léonce de Byzance sans tenir compte — et on en est fort étonné — de la distinction opérée naguère par M. Richard entre Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem, et admise entre autres par Prestige dans sa réédition de *God in Patristic Thought*. En dépit de certaines faiblesses, la lecture de ce volume demeure indispensable. D. H. M.

Mgr. Dr. J. O. Smit. — Val en opstanding van een groot Christenvolk. (Het Christelijk Oosten, 2e reeks, deel I). Heemstede, de Toorts, 1950 ; in-8, 84 p., 10 h.-t.

M. A. van den Oudenrijn, O. P. — De Armeniers en hunne Kerk. (Même coll., II). *Ibid.*, 84 p., 12 h.-t.

La première série du même nom a détaillé en dix monographies l'histoire du schisme d'Orient et les traits principaux de la piété byzantine. La nouvelle série entreprend l'étude des diverses Églises particulières. — « Les Chaldéens en Perse, Inde et Asie » font l'objet de la première monographie. Une attention particulière a été donnée aux tentatives d'union et aux hiérarchies contemporaines. Statistiques modernes, cartes et photos donnent une idée de leur importance. — Les sources disponibles plus abondantes ont permis de serrer plus de détails sur l'histoire religieuse de l'Arménie et de ses observances, la vie sacramentelle et les institutions ecclésiastiques. En annexe : cartes, illustrations et une bibliographie raisonnée. La valeur documentaire de cette collecton et la clarté de l'exposé la recommandent comme initiation générale remise à jour. D. M. F.

Friedrich Hiebel. — Die Botschaft von Hellas. Von der griechischen Seele zum christlichen Geist. Berne, Francke, 1953 ; in-8, 256 p., 18,50 fr. s.

Wilhelm Kamlah. — Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins « Bürgerschaft Gottes ». 2e éd. remaniée et augmentée. Stuttgart, Kohlhammer, 1951 ; in-8, 348 p., 18 DM.

S. G. F. Brandon. — The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A. D. 70 on Christianity. Londres, SPCK, 1951 ; in-8, 284 p., 30 s/-.

Dom Gregory Dix. — Jew and Greek. A Study in the primitive Church. Londres, Dacre Press, 1953 ; in-8, 119 p., 12/6.

— **The « Hellenization » of the Gospel.** Upsal, Almqvist et Wiksell, 1953 ; in-8, 32 p.

Philippe-H. Menoud. — L'Église naissante et le judaïsme. (Coll. Études théologiques et religieuses). Montpellier, Fac. de Théologie protestante, 1952 ; in-8, 52 p., 200 fr. fr.

— **La Vie de l'Église naissante.** (Cahiers théologiques, 31). Neuchâtel, Delashaux, 1952 ; in-8, 53 p., 3 fr. s.

Les deux premiers de ces ouvrages traitent l'un et l'autre, sous une perspective assez différente, il est vrai, de l'influence de la pensée grecque antique sur les origines de la culture chrétienne. Fr. H. reprend l'analyse classique de l'âme grecque, de sa conception de la cité, du cosmos et des dieux. Un chapitre consacré à Aristote introduit la conclusion : *Hellas und Christentum*, qui contient plusieurs observations judicieuses sur la culture religieuse juive opposée à celle de la Grèce, mais dont l'ensemble apparaît flou et, disons-le, superficiel. La transcription en caractères latins des mots grecs laissera rêveur plus d'un helléniste (cf. Xristos et Xhristos *(sic)*, p. 242).

D'une importance tout autre est l'étude de W. Kamlah sur les origines de la vision chrétienne de l'histoire. En fait l'A. divise son travail en deux parties : l'une (p. 33-129) qui traite des origines de la culture chrétienne et de son insertion dans l'empire romain, l'autre (p. 133-330) qui repense cette culture chrétienne primitive à travers les catégories de la Cité de Dieu de saint Augustin. A partir du IVe siècle, le contact avec la culture grecque fixe le chritianisme dans une conception de l'histoire tendue entre les deux cités. Un appendice consacré à Troeltsch et un autre à Bultmann situe les problèmes auxquels veut répondre M. K. Dans l'histoire de la conscience occidentale, Augustin marque un tournant ; il noue l'antinomie raison-foi, qu'il exprime par la tension entre les deux cités. Celle-ci dure jusqu'à l'époque moderne où elle se dissocie dans l'option de Luther et celle de Descartes, symboles du durcissement confessionnel, dit l'A., et de l'invasion du profane dans le monde contemporain.

Disons tout de suite que l'ouvrage de S. G. F. Br. se présente comme une thèse et qu'il en a les faiblesses. Pour l'A., la ruine de Jérusalem en 70 a été, après la Résurrection de Jésus, l'événement crucial de l'histoire chrétienne. C'est elle qui a permis son évolution d'une religion close à une religion mondiale ; avec la disparition de Jérusalem, un équilibre nouveau s'établit au profit de la capitale de l'empire. C'est le triomphe de la conception paulinienne et sa réhabilitation (!) par saint Luc. L'Évangile de saint Matthieu, de provenance alexandrine, porterait la trace de ce christianisme périmé depuis la chute de la Ville Sainte. Ces vues, discutables dans leur ensemble, ont le mérite de poser franchement le problème de la disparition de la communauté de Jérusalem, centre de la chrétienté primitive, mais sans le résoudre de façon satisfaisante.

On y trouvera une réponse beaucoup plus adéquate dans le remarquable petit volume du regretté Dom G. Dix sur l'essence du message chrétien. Davantage encore que dans ses travaux précédents, l'A. opte décidément pour l'origine foncièrement sémitique et juive (il dit « syriaque ») du cadre de la révélation néo-testamentaire. Il montre de façon pénétrante l'origi-

nalité irréductible de cette culture religieuse sémitique et son affrontement historique au monde grec, sa lente pénétration dans les catégories de pensée hellénique et son triomphe dans l'expansion de l'Évangile à travers l'empire. Monothéisme, messianisme, vie nouvelle des enfants de Dieu, telle est la trilogie qu'a héritée l'Église du judaïsme et sur laquelle repose l'édifice chrétien. Ses rites essentiels sont le baptême et l'eucharistie, l'un et l'autre prolongement direct de la foi juive qu'ils dépassent. D. G. D. y défend contre J. Jeremias sa conviction que la dernière Cène n'était pas le repas pascal, mais une chabûrah solennelle, qui par la suite fut mise en connexion avec la pâque. Cette dernière partie avait déjà paru à Upsal sous le titre : *The Hellenization of the Gospel*. Cette brève étude, dont on ne saurait trop souligner l'importance, fait justice de plusieurs mythes que les historiens se transmettent depuis un siècle, mais surtout, par delà l'histoire restreinte des origines chrétiennes, elle ouvre des perspectives extrêmement suggestives sur le rapport des cultures grecque et sémitique dans l'histoire de l'Église et sur l'équilibre instable qui mit en balance ces deux mondes, le grec et le juif. Elle pose le problème de l'absence des Églises syriennes, séparées depuis quinze siècles de la grande Église et par là celui de la disparition du contre-poids sémitique dans l'équilibre chrétien.

Dans son étude sur le conflit qui opposa l'Église naissante au Judaïsme, Ph.-H. M. souligne le rôle essentiel de la christologie de la jeune communauté qui donnait une interprétation entièrement nouvelle de l'histoire du salut. Juifs et chrétiens ont été séparés par cela même qui eût dû les unir.

Les brèves pages, si denses cependant, consacrées par Ph.-H. M. à la vie de l'Église naissante se fondent sur Act. 2. 42 et étudient l'un après l'autre les critères de la communion chrétienne des premiers jours. Cette analyse ajoute un chapitre de plus aux monographies si attachantes que l'A. consacre au christianisme primitif et que l'on espère vivement voir réunies un jour en un volume. D. E. L.

H. Burn-murdoch. — The Development of the Papacy. Londres, Faber et Faber, 1954 ; in-8, 432 p., 42/-.

L'A. entend présenter objectivement la controverse historique sur le développement de la papauté jusqu'au concile du Vatican. Pour cela il réunit les principaux textes — il eût pu parfois être plus économe — et les enchâsse dans un commentaire qui veut respecter les positions des deux adversaires. Chaque chapitre se clôt par un « oui » (point de vue catholique) et par un « non » (point de vue anglican), mais ces « non » venus en dernière heure semblent malgré tout la vraie conclusion, ce qui pourrait paraître détruire quelque peu la position « ambiversial ». L'exposé, de seconde main mais informé, comporte quelques erreurs de détail (p. 154, l'A. reproduit l'idée de l'approbation par Libère du concile de Nicée qui dans ce contexte au moins repose sur un contre-sens de Jalland). Quelques omissions et erreurs de date : cf. mort de Cyrille d'Alexandrie 386. L'A. eût dû prendre plus au sérieux le développement dogmatique qui vaut à des degrés divers pour toutes les définitions. D. H. M.

E. Giles. — Documents Illustrating Papal Authority A. D. 96-454. Londres, SPCK, 1952 ; in-12, 344 p., 17/6.

C'est au même besoin d'information objective sur l'aspect historique du dogme du Vatican que répond cet ouvrage, mais l'A. est plus fidèle à son propos. Il donne en traduction anglaise tous les documents utiles avec leur contexte jusqu'en 454, et les relie entre eux par un discret commentaire qui, pour les diverses questions, conclut tantôt en faveur des interprétations catholiques, tantôt dans l'autre sens. Certains de ces commentaires sont vraiment excellents. Le *fair play* de l'A. est évident comme aussi son souci de ne rien omettre qui puisse éclairer le problème. Tout œcuméniste devrait avoir ces textes à portée de la main et les méditer de temps en temps. Au doc. 93 l. 6, il s'agit des légats romains de Nicée chez Théodoret ; aussi il eût été bon d'ajouter à la note 127 *and Roman legat. at Nicaea*. Certaines *evidences* sont parfois malgré tout un peu fragmentaires. La bibliographie dispersée tout au long eût pu être plus adéquate.

D. H. M.

I. Smolitsch. — Russisches Mönchtum (988-1917). (Coll. Das östliche Christentum). Wurzbourg, Augustinusverlag, 1953 ; in-8, 556 p.

Cette histoire du monachisme russe est divisée en trois périodes : Origine et apogée (Xe au XVe siècle) ; Crise et mondanisation (XVIe et XVIIe siècles) ; Sécularisation (XVIIIe et XIXe siècles). La première partie a été traitée en 1940 dans le fascicule II de la même collection et a été reprise ici avec plus de développements. Auparavant, en 1936, l'A. avait publié un autre livre, intitulé : *Leben und Lehre der Starzen*, dont beaucoup d'éléments ont été intégrés dans la présente histoire. N'ayant pu travailler dans les bibliothèques de Russie, il reconnaît que son information présente des lacunes ; mais les ouvrages consultés en Europe occidentale, lui ont permis d'analyser avec compétence, car il est professeur de droit ecclésiastique, les institutions monastiques de son pays. Le seul reproche qu'on serait tenté de lui faire, c'est d'être plus canoniste qu'historien : la masse des renseignements sur les monastères russes nuit à un exposé vivant de l'évolution historique et parfois anecdotique du monachisme. D'autre part on trouve une géographie très complète des monastères durant la seconde période et des précisions sur les lois concernant la vie monastique dans les conciles russes. La période traitée avec le plus de prédilection est la première, où se détache la figure de Nil Sorskij, dont l'influence a marqué tout le monachisme russe. D. T. B.

Arthur Michael Ramsey. — F. D. Maurice and the Conflicts of Modern Theology. Cambridge, University Press, 1954 ; in-12, 118 p., 10/6.

Alec Vidler. — The Theology of F. D. Maurice. Londres, SCM Press, 1948 ; in-12, 244 p., 8/6.

Maurice, le contemporain du Mouvement tractarien, semble aujourd'hui l'objet d'une redécouverte dans les milieux anglicans. On avait écrit surtout jusqu'à ces derniers temps sur le « socialiste chrétien » mais c'est avant tout un théologien qui fait du « Dieu qui se révèle » et non d'une doctrine ou d'une religion l'objet de ses réflexions. C'est donc tout le problème des rapports entre révélation et propositions dogmatiques qui se pose d'emblée chez lui. Mais son message est surtout d'opposer à une théo-

logie fondée sur la chute et le péché une théologie de type alexandrin centrée sur la solidarité de toute la race humaine créée et rachetée dans le Christ en raison d'une communauté de nature : d'où l'insistance sur le caractère collectif et universel de la Rédemption : l'Église, l'évangélisation, les sacrements n'ont d'autre raison que de faire reconnaître par l'humanité un fait déjà objectivement acquis pour la race entière prédestinée, et promise totalement au Christ au dernier jour. Ce sentiment si vif de l'universel fait abhorrer par Maurice les partis, les systèmes théologiques, les dénominations et rechercher même par delà l'« anglicanisme » une Église dont il se refuse de dresser les limites et les critères. On comprend l'attrait de certains pour une synthèse qui semble laisser de côté l'opposition « catholique-protestant » mais n'y a-t-il pas affaiblissement de certains éléments scripturaires et traditionnels ? Ces deux ouvrages, d'A. Vidler et de l'évêque de Durham qui se complètent l'un l'autre, montrent les avantages réels mais manifestent moins les dangers — entre autres celui d'esquiver certaines prises de position — que peut comporter la redécouverte d'un théologien parfois inquiétant mais toujours stimulant.
D. H. M.

H. F. M. Prescott. — Jerusalem Journey. Pilgrimage to the Holy Land in the Fifteenth Century. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1954 ; in-8, 242 p., 13 pl. h.-t., dessins, 18/-

Le dominicain zurichois, Félix Fabri (1441-1502) a écrit son *Evagatorium*, non pas dans un souci d'érudition, mais pour la distraction et le plaisir de ses confrères. Il y mêle tout : piété et frivolités, observations et crédulité, souvenirs classiques et théologie. L'édition de Stuttgart (1843-1849) compte trois volumes, soit 1500 pages. Mlle Prescott, en ses deux cents et quelques pages, raconte le pèlerinage en Terre-Sainte de Fr. F. F. en comparant parfois ce récit avec ceux de deux compagnons, qui ont aussi décrit leur voyage. L'A. du présent volume recourt en outre à d'autres récits contemporains. Elle nous donne ainsi une description vivante de l'état de la Palestine, des Lieux-Saints, de la situation politique, au XVe siècle. Ouvrage plein de charme et de pittoresque, que liront avec plaisir ceux qui ont fait ce pèlerinage et que consulteront ceux qui veulent faire l'histoire des Lieux-Saints. Les planches et les gravures sur bois augmentent l'intérêt historique de l'ouvrage.
D. Th. Bt.

Wilfrid Blunt. — Pietro's Pilgrimage. Londres, James Barrie, 1953 ; in-8, XII-320 p., 29 pl. h.-t., 21/-

Pietro Della Valle fit, au début du XVIIe siècle, un voyage en Orient qui dura douze ans. Il ne se contenta pas du pèlerinage habituel du Proche-Orient, puisqu'il atteignit le sud de l'Inde et qu'il résida sept ans en Perse. Pietro Della Valle, de famille romaine patricienne, était un homme instruit. Ses observations sont dignes de foi et d'un grand intérêt pour l'histoire et la religion. Il écrivit un long récit de ce grand voyage ; il n'en vit paraître que le premier volume. Les jugements portés sur les *Viaggi* de Pietro Della Valle, diffèrent. Notre auteur juge qu'il apporte la « contribution la plus importante à notre connaissance du Proche-Orient au début du XVIIe siècle ». Le lecteur contemporain trouvera, dans le récit que publie

W. Blunt et qui est débarrassé de l'inutile, une peinture chaude, vivante de ces pays d'Orient et de leurs coutumes à cette époque. Cet ouvrage permet de faire des comparaisons avec le précédent et fournit aussi de la matière à l'historien. On doit à Pietro Della Valle des découvertes et des indications qui furent exploitées. D. Th. Bt.

Donald A. Lowrie. — Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute. Londres, SPCK, 1954 ; in-8, X-120 p., 15/-

Ce petit livre conte l'histoire et donne une appréciation bien méritée de l'œuvre et de la signification de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. Malgré la date de publication, les faits présentés (personnel enseignant, par ex.) semblent avoir été arrêtés vers 1951. Regrettons la rédaction très négligée avec ses très nombreuses redites, et une langue qui se sert vraiment trop du mot anglais *significant*, pour en faire l'exact décalque du russe *značiteljnyj*. Néanmoins l'essentiel du miracle de Saint-Serge a été saisi et communiqué, et on est heureux d'avoir les photographies de l'église. D. G. B.

John Seymour. — Round about India. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1953 ; in-8, 255 p., 30 ill. h.-t., 18/-

L'A. connaît fort bien l'Inde. Son précédent ouvrage *Hard Way to India* est classé parmi les meilleurs récits de voyages. Pour de nombreuses et diverses raisons, cet ouvrage est à recommander, surtout à l'heure actuelle. Qu'il s'agisse des chrétientés de S. Thomas, des possessions françaises et portugaises, des problèmes politiques, économiques, sociaux qui s'imposent au Gouvernement de l'Inde ou des questions que ne résoudront pas les lois : les 220 races diverses, les religions, les castes, la superpopulation, l'A. les traite avec considération et d'une façon vivante, par les faits, les conversations, les aventures qu'il a rencontrées. Le chapitre 9 : « L'ancienne Église de l'Inde » nous donne un aperçu historique dont l'antiromanisme n'est pas absent et où l'anglicanisme est présent. L'A. nous fait réellement pénétrer au cœur de l'Inde d'aujourd'hui, nous la montrant dans la transformation qui s'opère et qui mérite l'attention du monde. De belles photos illustrent ce récit. D. Th. Bt.

Henri de Lubac. — Aspects du Bouddhisme. (Coll. « La Sphère et la Croix »). Paris, Le Seuil, 1951 ; in-12, 200 p.

— **La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident.** (Coll. « Théologie »). Paris, Aubier, 1952 ; in-8, 286 p.

Le R. P. de Lubac a professé pendant vingt ans l'histoire des Religions. Les deux ouvrages qu'il nous présente, coup sur coup, répondent à un besoin d'information sur le bouddhisme qui « est sans doute le plus grand fait spirituel de l'histoire ». Le bouddhisme exerce une fascination ; celle-ci n'est pas sans fondements. L'occidental que ne satisfait plus le christianisme, découvre des réalités, des vérités, une morale, un héroïsme, une mystique. Dans *Aspects du bouddhisme* le R. P. de Lubac, par trois essais, montre la transcendantale différence entre le christianisme, Foi en un Être personnel avec tout ce qui en découle et le bouddhisme qui est une re-

ligion sans théologie. Trois essais qui font pénétrer tout autant dans le bouddhisme que dans le christianisme ; parfaite illustration de la méthode comparative. — Le second ouvrage raconte comment l'Occident s'est intéressé au bouddhisme et comment il l'a interprété au cours des âges. Cet exposé, qui serait comme une introduction à l'étude du bouddhisme, est riche en indications et exposés sur le bouddhisme lui-même. L'histoire que fait ici le R. P. commence à Alexandre-le-Grand pour se terminer de nos jours. Les écrivains de l'antiquité, les Pères, tous les auteurs sacrés ou profanes qui ont étudié le bouddhisme ont leur opinion examinée, discutée, comparée avec d'autres. L'A. fait preuve d'un sens critique très subtil. Ouvrage plein d'intérêt ; en déroulant le film des réactions de l'Occident devant le bouddhisme, depuis les origines chrétiennes, l'A. fait mieux pénétrer dans cet Occident et dans le mouvement de sa pensée.

D. Th. Bt.

J. Abd-El-Jalil. — Aspects intérieurs de l'Islam. (Coll. « La Sphère et la Croix »). Paris, Le Seuil, 1949 ; in-12, 237 p.

L'A. est déjà connu. Les pages qu'il nous donne ici sont destinées à nous faire pénétrer dans la pensée musulmane, dans sa théologie, sa mystique, sa prière. Tout n'est pas neuf, certes. La présentation aux chrétiens des hauteurs auxquelles se sont élevées des âmes dans l'Islam doit provoquer un sens plus aigu de nos responsabilités. Le bénéfice principal que l'on retirera de cette lecture sera de pouvoir comparer des réalités religieuses réelles contenues dans l'Islam avec la Religion révélée. L'A. consacre un chapitre à l'Égypte qui est « à l'avant-garde des Pays d'Islam » et dont l'Université Al Azhar (Le Caire) est le centre intellectuel et spirituel où se forment les imams de tous les pays musulmans. On trouvera ici le nom en arabe des diverses notions religieuses examinées ; un lexique final aurait rendu service. Livre émouvant, bien que d'initiation.

D. Th. Bt.

Philip K. Hitti. — History of the Arabs, from the earliest times to the present. Londres, Macmillan, 1953 ; in-8, XXIII-822 p., nombreuses cartes et ill., 45 /-

La 5e édition du présent ouvrage a paru deux ans après l'*Histoire de Syrie*, dont nous avons rendu compte ici même (t. XXVI, 1953, p. 219). A première vue, les deux sujets paraissent fort voisins et doivent donner lieu à des répétitions. En bien des cas cependant, ceci a permis un approfondissement du sujet. D'autre part, en comparant les deux ouvrages, on voit tout de suite l'intérêt qu'apporte précisément cette double publication par un même auteur. L'*Histoire de Syrie* fournit l'occasion d'étudier la multitude de peuples et de civilisations qui ont défilé dans cette partie du monde ; l'*Histoire des Arabes* présente un autre mouvement : celui d'un peuple qui s'étend ; il peut avoir englobé la Syrie, mais il a rapidement dépassé ces frontières. L'A. défend (comme dans l'*Hist. de Syrie*) la thèse selon laquelle les Sémites proviennent de la péninsule arabique. L'expansion de l'Islam n'aurait été qu'une de ces migrations périodiques, précédée par combien d'autres aux millénaires antérieurs. On saisit l'importance de cette affirmation, si elle pouvait être définitivement établie, puisque tous les savants ne sont pas d'accord (Contenau, par exemple). Une remarque

d'un autre genre : ce qu'on appelle la civilisation arabe ne serait que la civilisation des peuples conquis par ces nomades, lesquels, fixés dans une religion par l'Islam, ont apporté une certaine unité de pensée, de culte, etc. L'*Histoire des Arabes* est une des plus passionnantes qui soient et l'on s'étonne que, malgré tant de travaux de détail, il ait fallu attendre quarante ans pour l'écrire. On n'avait jusqu'ici que celle de Huart (Paris, 1912-1913). L'A. a certainement voulu donner une histoire qui puisse servir directement à quiconque s'intéresse aux Arabes d'un point de vue scientifique ou pour des raisons actuelles : politique, économique, relations internationales, relations religieuses, etc. Nous répéterons ce que nous disions du précédent ouvrage ; il est un manuel indispensable, écrit dans un style alerte et il passionnera quiconque voudra mieux comprendre l'aventure que fut l'expansion de l'Islam, le succès qu'il obtint jusqu'aux confins du monde. Le volume comporte un grand nombre de cartes, de photos, de plans et de tableaux généalogiques. L'auteur rendrait service en donnant à part la bibliographie des ouvrages qu'il cite. D. Th. Bt.

Thomas O'Shaughnessy, S. J. — The Development of the Meaning of Spirit in the Koran. Rome, Pont. Inst. Or., 1953 ; in-8, 75 p.

De l'étude du mot « Esprit », « terme d'une importance unique dans les religions tant sémitiques que dans les nations directement influencées par elles » nous noterons le soin que l'auteur y a mis. Nous relèverons surtout la preuve qu'il nous donne, par cet exemple, de la dépendance étroite du Coran vis-à-vis du judaïsme, du christianisme (dans ses formes apocryphes, surtout) et du gnosticisme. Mahomet a utilisé ces sources selon son dessein, mais aussi pour donner le change à ses sectateurs venus du christianisme ou du gnosticisme. Il a exploité la désunion des chrétiens. D. Th. Bt.

J. Spencer Trimingham. — Islam in Ethiopia. Londres, Oxford University Press, 1952 ; in-8, XVI-300 p., 6 cartes, 25/-

« Les Abyssins ont, au cours de l'histoire, adopté les trois grandes religions monothéistes : le Judaïsme, le Christianisme, l'Islamisme. Les sémites ne font pas de distinction entre la religion et les aspects séculiers de la vie ; pour eux le social, le politique et le religieux ne sont pas des institutions autonomes : tout est contenu dans la Religion et tout est un de ses aspects » (p. 19). Le but de l'A. est de faire l'histoire de la pénétration islamique en Éthiopie, de montrer comment la religion de Mahomet a été imposée ou adoptée, et les effets de ce changement ; il veut aussi par là expliquer mieux ce peuple, sur lequel nous avons des idées fort inexactes. En effet, demeuré entre la féodalité et la barbarie, l'ensemble de tribus que nous désignons sous le terme général d'Éthiopiens, a connu et connaît encore les trois religions monothéistes et, en plus, le paganisme, lequel était kushite à l'origine. Impossible de simplifier le tableau. L'étude de Mr. S. T. est un exemple de précision et de clarté. Cet ouvrage, qui contient des introductions générales fort claires, des exposés historiques nouveaux (cf. 2. — Le conflit entre le Christianisme et l'Islam en Éthiopie) et une analyse ethnographique et religieuse détaillée des principales tribus, deviendra indispensable pour la connaissance de l'Éthiopie reli-

gieuse. Le nouvel effort de conquête fait par l'islamisme en Afrique le rend fort actuel. D. Th. Bt.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden, begründet von Fritz Kern. Berne, Francke, Bd. I., 1952, 560 p.; Bd. II., 1953, 666 p., in-8, 560 + 656 p.

Le grand manuel d'histoire publié sous la direction de Fritz Valjavec avec la collaboration d'éminents spécialistes du monde entier et avec le concours de l'Institut d'Histoire Européenne de Mayence, a été fondé par Fritz Kern et un groupe de savants qui désiraient donner une synthèse des connaissances humaines en matière d'histoire universelle. — Le premier volume est consacré à la préhistoire et à une revue générale des connaissances historiques. Le deuxième donne un tableau précis des grandes cultures de l'antiquité (Babylone, Sumer, Israël, Phénicie, Indes, Chine, anciennes civilisations de l'Amérique). Les livres sont riches en indications bibliographiques et comportent des tableaux synchroniques. Les dix volumes du Manuel doivent nous mener jusqu'aux temps présents. D'après les deux tomes parus, l'*Historia Mundi* sera le plus complet et le plus détaillé des tableaux historiques publiés depuis la deuxième guerre mondiale et doit occuper une place d'honneur dans toutes les bonnes bibliothèques. P. K.

E. Waldschmidt, etc. — Geschichte Asiens. Munich, Bruckmann. 1950; in-8, 767 p.

Ce gros volume, dû à la collaboration des professeurs Ernst Waldschmidt, Ludwig Alsdorf, Bertold Spuler, O. H. Strange et Oscar Kressler, est un instrument précieux pour tous ceux qui étudient les origines et la situation actuelle des différents pays asiatiques. Des chapitres, d'ailleurs assez inégaux du point de vue de leur composition, sont consacrés aux Indes, à l'Asie Centrale, à la Chine, au Japon et à la Corée. On voit d'après cette énumération que certains pays et des plus importants n'y figurent point. Malgré ces quelques insuffisances, l'*Histoire de l'Asie* présente une œuvre d'ensemble du plus vif intérêt vu que les problèmes asiatiques sont actuellement au centre des événements mondiaux. P. K.

1453-1953 : Le Cinq-centième anniversaire de la Prise de Constantinople. Athènes, L'Hellénisme contemporain, 1953; in-8, 288 p.

L'excellente revue qu'est *L'Hellénisme contemporain* réunit dans ce volume commémoratif une série d'études écrites par les meilleures autorités de la Grèce de nos jours. Outre les articles historiques traitant du fait (MM. Amantos, Moschopoulos, Tomadakis), des personnes (M. Kolias), on trouve des études sur les questions économiques et administratives (MM. Zakynthinos, Visvisis, Mme Hadjimichali), l'architecture et la peinture post-byzantines (MM. Orlandos, Chatzidakis) ; mais ce qui intéressera davantage l'étranger, c'est de pouvoir se documenter sur les relations entre les Grecs et leurs maîtres, sur le travail littéraire et sur la survivance de la Grande Idée immortelle. C'est ce que se chargent de lui dire MM. Zoras, Megas, Vlachos, Argyropoulos, Voyatzidis et Mme Stéphanopoli.

Signalons à ce propos que l'article de M. Zoras ouvre des horizons dont l'Occident ne se doute guère : c'est toute seule et *contre* les grandes Puissances que la Grèce a trouvé sa liberté : *Μοναχὴ τὸν δρόμο ἐπῆρες ἐξανάλθες μοναχή.* D. G. B.

Philip P. Argenti. — Diplomatic Archive of Chios, 1577-1841. 2 vol. Cambridge, Univ. Press, 1954 ; in-8, 1118 p., £ 10. 10s.

Le Dr. A. doit être l'autorité incontestée pour tout ce qui concerne sa petite patrie. *Ir.* a déjà rendu compte d'autres ouvrages dus à sa science, et s'honore cette fois encore de pouvoir présenter cette précieuse collection d'archives. La période couverte est celle de la domination turque et les pièces diplomatiques transcrites par l'A. dans leur langue originale, proviennent des archives autrichiennes, britanniques, françaises italiennes, néerlandaises et vaticanes. C'est, en effet, à l'étranger qu'il faut chercher une documentation sur l'histoire de la Grèce « en chaînes ». Nos lecteurs s'intéresseront surtout aux 258 p. sur l'Église catholique et ses relations souvent très houleuses avec la majorité orthodoxe. On peut se demander quel profit, même matériel, elle eut à s'appuyer sur les gouvernements étrangers et le Turc détesté. Le résultat en a été à la longue que sur une population de 72.500 habitants en 1928, on comptait 150 catholiques. La lecture de ces documents est des plus intéressantes. On se demande, par ex., si le bref d'Innocent XI (1681) en faveur des « abbatis et conventus monasterii Sti Ioannis Evangeliste Insulae Pathmos, Ordinis Sti Basilii, nullius dioecesis, provincie Constantinopolitane » est encore proclamé chaque année dans l'île et affiché publiquement conformément à la volonté pontificale (p. 876). L'A. a mérité nos plus vifs remerciements. D. G. B.

Cambridge History of Poland (1697-1935). Cambridge, University Press, 1951 ; in-8, 630 p.

L'histoire de Pologne est une œuvre collective due à la collaboration de spécialistes anglais et polonais. Elle est plutôt un recueil d'études historiques, souvent inégales, qu'une vue d'ensemble sur la vie de la Pologne depuis la fin du XVIIe siècle. Les études sont sérieuses et englobent la plupart des problèmes qui ont trait à la vie du peuple polonais. Ils s'encadrent bien dans la grande série d'études historiques, éditée par l'Université de Cambridge. P. K.

Hugh Seton-Watson. — The Decline of Imperial Russia. Londres. Methuen, 1952 ; in-8, 406 p., 32/6.

Le livre du professeur Seton-Watson, comme tout ce qu'écrit cet éminent spécialiste de l'histoire russe, est sérieux et très intéressant. On aimerait cependant avoir plus de détails sur le développement vraiment surprenant de l'Instruction Publique en Russie durant les 15 dernières années avant la Révolution, une vue plus concrète des travaux de la 3e et de la 4e Douma de l'Empire et de l'effort économique du début du XXe siècle. On peut également n'admettre que sous certaines réserves le titre du volume. Les années 1855 à 1917, c'est-à-dire l'époque des grandes ré-

formes et du grand développement culturel et économique du dernier quart de siècle de l'Empire, ne peuvent être appelés « Déclin ». Ces remarques n'enlèvent rien à la valeur du livre qui est, répétons-le, excellent.

P. K.

Charles Morley. — Guide to Research in Russian History. Syracuse (U. S. A.), University Press, 1951 ; in-8, 228 p.

L'ouvrage édité par l'Université d'Ohio, est précieux en ce sens qu'il nous donne une liste de tout ce qui se trouve dans les bibliothèques américaines sur l'histoire de la Russie. La liste comporte les dictionnaires, les revues historiques et les livres et manuels d'histoire. Le guide fait avec beaucoup de soin est malheureusement incomplet. On peut regretter que l'A. n'ait pas consulté tous les index des grandes bibliothèques du Congrès et de l'Université de Columbia. Le grand défaut du livre est l'absence des cotes et d'indications précises pour retrouver les volumes dans les diverses bibliothèques américaines. Il peut néanmoins rendre des services aux travailleurs. P. K.

Soviet Documents on Foreign Policy. Volume III (1933-41). Royal Institute of International Affairs. Recueillis et édités par Jane Degras. Londres, Oxford University Press, 1953 ; in-8, XXII, 500 p., 42 /-

Ce troisième volume de documents est surtout précieux par ses suppléments qui comportent les pièces officielles britanniques et allemandes, publiées d'après les éditions de Londres et de Washington. La partie consacrée aux documents soviétiques ne contient aucune pièce publiée par la Ligue des Nations. Le livre est un document de première importance pour les relations entre l'URSS et les États Européens avant et au début de la 2e guerre mondiale. P. K.

Ondrej R. Halaga. — Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskî gréckokatolíci. (Práce historického odboru « Svojiny » východoslovenského Kultúrneho spolku, I). Košice, 1947 ; in-8, 135 p.

La Slovaquie orientale, qui est un terrain de rencontre de Slovaques, d'Ukrainiens et de Polonais, comprend, à l'Est, une frange de populations orthodoxes parlant le slovaque. On y voit traditionnellement des Ukrainiens slovaquisés. L'A. au contraire, s'attache à en prouver le caractère foncièrement slovaque. Malheureusement, il semble se faire des illusions sur la force probante de son argumentation. Le livre se termine par deux résumés rédigés en un russe et en un français approximatifs. B. O. U.

Jan Frček. — Zádonština. Staroruský žalozpěv o boji Rusů s Tatary r. 1380. Rozprava literárně dějepisná. Kritické vydán ítextu. (Práce Slovanského Ústavu, XVIII). Prague, Institut Slave, 1948 ; in-8, 260 p., pl.

Étude littéraire et critique de la *Zadonščina*, poème russe du XIVe siècle, fondée sur cinq manuscrits dont deux sont utilisés pour la première fois. Quatre de ces manuscrits sont publiés à la suite de l'étude. En dé-

saccord avec ses prédécesseurs, l'A. pense que la rédaction brève est antérieure à la rédaction longue. On regrettera que, tout en comparant la *Zadonščina* aux diverses œuvres de l'ancienne littérature russe, l'A. a renoncé, délibérément, à soulever le problème capital du rapport de son texte avec le *Slovo d'Igor*. B. O. U.

Slovenskâ vlastiveda, diel V, sv. I : Literatûra a jazyk. Bratislava, Slovenská Akadémia vied a umeni, 1948 ; in-8, 426 p., pl.

Ce volume de la nouvelle encyclopédie nationale slovaque comprend deux ouvrages : l'histoire de la littérature slovaque, par le Prof. Andrej Mráz (pp. 3-323), et l'histoire de la langue littéraire slovaque, par le prof. Eugen Pauliny (pp. 325-423). Les deux contributions se complètent et se confirment mutuellement. Bien que la littérature slovaque, au sens moderne du mot, ne date que du XIXe siècle, les auteurs commencent tous les deux leurs exposés de loin, en partant de la tradition cyrillo-méthodienne dans l'État de la grande Moravie. C'est le prof. Pauliny qui a su trouver, pour la périodisation à la fois de la langue littéraire et de la littérature en Slovaquie, les étiquettes les plus parlantes. Après une courte période slavonne, un grand vide, allant du Xe au XIVe siècle, qui n'est rempli que de quelques textes latins et auquel l'A. donne le nom d'« époque romane ». Première apparition d'une activité littéraire slave laquelle, sous la poussée du hussitisme, se présente sous le vêtement linguistique tchèque (« époque gothique » : XVe siècle). Cette domination du tchèque est continuée par l'« époque de la Réforme » (XVIe siècle) qui, cependant, enregistre aussi les premières tentatives de se servir de la langue locale dans les tribunaux. La « Contre-Réforme » (XVIIe-milieu du XVIIIe siècle), en combattant les luthériens slovaques littérairement tchéquisés, exploite, la première, les possibilités qu'offre l'idiome national. Dès lors, l'emploi du slovaque ira en croissant. Après un essai infructueux de s'appuyer sur le dialecte occidental qui a le défaut d'être trop proche du tchèque, le slovaque littéraire se fixera définitivement, vers le milieu du XIXe siècle, en adoptant comme base le dialecte central qui est suffisamment distinct du tchèque pour assumer le rôle représentatif d'une langue nationale. Cette solution du problème linguistique permettra à la jeune littérature slovaque de se débarrasser des entraves folkloriques et utilitaires pour pouvoir partager la vie commune des littératures européennes.

B. O. U.

Boris Zajcev. — Žukovskij. Paris, YMCA-Press, (1951) ; in-12, 248 p.

B. Z. est bien connu comme auteur de biographies romancées et écrivain d'un style excessivement stylisé. La vie du grand romantique et parfait honnête homme russe que fut Z., en est un bon échantillon. D. C. L.

L. A. Zander. — Dostoevsky. Translated from the Russian by **Natalie Duddington.** Londres, S. C. M. Press ; in-8, 140 p., 10 sh.

La traduction française de cette étude originale de L. Zander a été

recensée dans *Ir.* 20 (1947), p. 449. Elle portait comme sous-titre : *Le problème du Bien.* La présente traduction anglaise, faite par la traductrice attitrée des écrits philosophiques russes, omet ce sous-titre, mais ajoute une présentation de l'A. et un index des noms propres. D. C. L.

Tamara Karsavina. — Theatre Street. Reminiscences. Londres, Constable, 1948 ; in-8, 302 p., 21 /-

La grande ballerine russe Karsavina, mariée à un Anglais, nous livre ses mémoires allant depuis sa tendre enfance jusqu'à son départ de Russie en 1918. En des récits très vivants et illustrés de belles planches, c'est toute l'histoire du ballet impérial russe à Saint-Pétersbourg au XXe siècle qui se déroule, ainsi que ses triomphes à l'étranger, débutant en 1909, sous la conduite de Serge Diaghileff. La première édition de cet ouvrage parue en 1930, malgré la mort de celui-ci survenue en 1929, n'avait rien retouché aux passages qui le concernaient — et ils sont nombreux — pour le laisser tel qu'il était, « super-vivant ». L'édition présente y a ajouté un chapitre spécial dédié au prodigieux « manager » dont le talent approchait de la magie. Le volume est pourvu d'un index de noms propres. L.

Prof. M. V. Zyzykin. — Tajny Imperatora Aleksandra I (Les énigmes de l'Empereur Alexandre I, en russe). Buenos-Ayres, 1952 ; in-12, 272 p.

M. Zyzykin, anciennement professeur à la Faculté de théologie orthodoxe de l'Université de Varsovie, a conçu pendant le siège tragique de cette ville durant la dernière guerre, le plan de revoir le problème historique de la mort de l'empereur Alexandre Ier de Russie (1825). Émigré depuis en Argentine, il y a poursuivi cette tâche et l'a conduite à bonne fin. L'A. résout l'énigme célèbre, en faveur de l'identité de son héros avec le staretz Fédor Kusmič, mort en Sibérie en 1864. Il se base pour le faire non seulement sur des documents récemment publiés en URSS et ailleurs, mais également sur la psychologie du Souverain. En orthodoxe et monarchiste fervent, il souhaite que son Église canonise l'empereur, ermite et pénitent. L.

J. G. Davies. — The Origin and Development of Early Christian Church Architecture. Londres, SCM Press, 1952 ; in-8, XIV-152 p., XV pl. h.-t., 45 diagrammes, 21 /-

Les origines de l'architecture chrétienne demeurent un des problèmes de l'histoire de l'Art. L'A. a estimé qu'il fallait utiliser les découvertes faites récemment pour réexaminer la question. Il a bien fait de dessiner, en un premier chapitre, le tableau des circonstances géographiques et historiques, comme il faudrait toujours le faire en cette matière. Le rappel de la naissance du christianisme en Palestine et en Syrie, de son rapide accroissement à Antioche fait naître déjà une présomption très forte en faveur du rôle joué par ces régions, tout comme par la rapide installation du christianisme dans la Rome impériale. L'A. insiste sur le fait que, même au temps des persécutions, les chrétiens possédaient et bâtissaient

des églises et des basiliques, dont les textes anciens nous disent les grandes proportions. Rappelant les diverses théories, il prend position pour dire que la basilique chrétienne dérive de la basilique civile ; il admet toutefois des influences mineures d'autres édifices. Un chapitre est consacré aux édifices à plan central, lequel se maintiendra davantage dans l'architecture byzantine. L'orientation, le mobilier stable des basiliques, le baptistère sont étudiés de manière à fixer les opinions actuellement reçues quant à leur origine et destination. Le chapitre final situe dans les pays où le christianisme s'établit très tôt les types les plus primitifs d'églises ; l'A. ne peut donner qu'un jugement général appuyé de quelques exemples. L'ensemble de l'ouvrage apporte toutefois une documentation fort étendue. D. Th. Bt.

Wolfbernhard Hoffmann. — Hirsau und die « Hirsauer Bauschule ». Munich, Schnell et Steiner, 1950 ; in-8, 160 p., 25 pl., 8,60 DM.

Se basant sur l'œuvre de Manfred Eimer, l'A. analyse avec patience et pénétration tous les édifices qu'on a voulu attribuer à l'école d'Hirsau. Il en tire la conclusion que l'idée suggérée par le terme d'« École d'Hirsau » doit être abandonnée. Les églises considérées comme typiquement « hirsauiennes » doivent plutôt être dénommées « constructions issues d'une réforme monastique » *(Reformbauten)* se rattachant à l'église Saint-Aurélien ou SS. Pierre et Paul d'Hirsau. Pourront ainsi être classées sous le même titre, des églises appartenant aux monastères réformés par Hirsau, sans qu'elles possèdent pour autant des traits communs quant à leur architecture. D. J.-B. v. d. H.

Prof. Dr. Heinrich Lützeler. — Bildwörterbuch der Kunst. Bonn, Dümmlers Verlag, 1950 ; in-8, 626 p., 853 grav., 9,50 DM.

Petit dictionnaire de l'art, très maniable. Ce sont surtout les dessins accompagnant le texte, qui donnent à ce petit ouvrage toute sa valeur. Aide précieuse qu'on ne consultera pas en vain et qui fait découvrir maintes choses jusqu'alors inconnues. D. J.-B. v. d. H.

Albert Verbeek. — Schwarzrheindorf. Die Doppelkirche und ihre Wandgemälde. Dusseldorf, Schwann, 1953 ; in-4, LXXVIII-64 p., pl.

Cet ouvrage luxueux présente la description minutieuse de l'église double (inférieure et supérieure) de Schw. Il semble que cette église trouve son origine — malgré l'influence orientale et plus particulièrement byzantine — dans l'architecture du pays. Ce monument, unique en Allemagne, se trouve à la limite de deux époques, et tient une vraie position de clé. Il nous fait mieux comprendre la transition par laquelle passa l'architecture germanique de l'époque ottonienne à l'époque des Hohenstaufen. — Pourtant ce qui fait surtout l'intérêt de cette église, ce sont ses peintures murales. Nulle part on ne trouve un cycle aussi complet de fresques inspirées du livre d'Ézéchiel. La simplicité des lignes, la force du dessin, de même que le choix des couleurs nous indiquent un artiste de valeur. Les tendances de réformes de l'époque se font sentir dans le choix du

sujet : la nouvelle Jérusalem purifiée, la cité de Dieu du livre inspiré. — Les peintures (plus tardives) de l'église supérieure sont plutôt inspirées par la Règle des moines, cette église étant destinée plus particulièrement à l'usage des moniales. — La typographie et la clarté des planches font honneur à l'éditeur. D. J.-B. v. d. H.

Beatrice Playne. — Saint George for Ethiopia. Londres, Constable, 1954 ; in-4, 200 p., dessins, photos, 6 pl. en coul., 45 /-

La majeure partie de cet ouvrage est faite du récit, fort vivant, de deux voyages accomplis en Éthiopie par l'auteur. Spécialiste de l'étude de la fresque, Miss Playne est un guide compétent ; le lecteur découvrira avec elle les richesses trop peu connues encore d'un art chrétien qui conserve des œuvres fort anciennes, tant en architecture qu'en peinture. Dater ces œuvres est le grand problème ; Miss Playne s'y est essayée ; elle note les points de contact avec d'autres régions chrétiennes, anciennes ou plus récentes ; elle a certainement enrichi l'étude de l'art éthiopien, en ouvrant des voies. Quelques pages (p. 59-62) retracent l'histoire mouvementée de ce pays, dans ses toutes grandes lignes. Un chapitre final (p. 177-195) est le premier essai de définition de l'art éthiopien. Une liste des églises visitées et une table des lieux permettront d'utiliser cet ouvrage comme référence. On notera que les monuments décrits sont consacrés au culte ; l'auteur décrit des cérémonies, des fêtes, des coutumes qui ont aussi leur intérêt pour l'intelligence tant de l'art que de la religion des Éthiopiens. Il faut remercier Miss Playne de ce travail courageux et le *British Council* de l'avoir provoqué. D. Th. Bt.

Gilberte Vezin. — L'Adoration et le Cycle des Mages dans l'art chrétien primitif. Paris, Presses Universitaires de France, 1950 ; in-4, 128 p., XXXVI pl. h.-t., 22 figures.

Le thème des Mages a été plus exploité dans l'art chrétien que celui de la Nativité. Chercher à préciser tout ce que l'on peut en connaître, mènera l'historien de l'art fort loin dans le temps comme dans l'espace. Parce que si souvent représentée, tant en Orient qu'en Occident, la scène de l'adoration des Mages donne occasion à de profondes incursions dans l'Histoire de l'Art. L'A. fixe tout ce que l'on a découvert, dans les monuments et la littérature, au sujet du nombre, du pays d'origine, du nom, des vêtements, de l'étoile des Mages. Lorsqu'il traite des origines liturgiques de la fête de l'Épiphanie, il fait cette remarque importante : « On compte à peu près six liturgies auxquelles correspondent autant d'écoles d'art ayant leur caractère propre. » D. Th. Bt.

English Medieval Silver. Londres, Victoria and Albert Museum, 1952 ; in-12, 6 p., 25 fig., h.-t., 1 /6

Les pièces anciennes d'orfèvrerie, tant religieuse que civile, sont fort rares en Angleterre. D'autant plus intéressant et nécessaire est-il de conserver et de faire connaître ce qui en reste. D. Th. Bt.

G. H. Cook. — The English Mediaeval Parish Church. Londres, Phoenix House, 1954 ; in-8, 302 p., 36/-

L'A. de ce très beau livre traite successivement de la formation de l'église paroissiale dans l'Angleterre médiévale catholique, de son développement historique, de la différence entre une église paroissiale et une cathédrale ou abbaye, et ensuite des différentes parties de l'édifice : tour, crypte, ossuaire, mobilier. Le tout est accompagné de 150 photographies et 54 plans. C'est un cours général d'architecture romane et gothique, d'histoire de l'art et d'histoire tout court que nous trouvons ici. Le seul inconvénient — et nous ne voyons pas comment on pourrait l'éviter — , c'est qu'il faut constamment avoir recours à la *Table des lieux* pour trouver la photographie qui illustre le texte qu'on lit. A la p. 199 il faut lire *Panselinos*. L'A. est très dur lorsqu'il juge les actions, bien intentionnées cependant selon le goût du temps, des réformateurs et restaurateurs. Qu'il se console donc ! l'Angleterre a au moins échappé en grande partie à l'art « ecclésiastique » de la Renaissance et de ses continuateurs, ainsi qu'à la fureur révolutionnaire. D. G. B.

Hugh Ross Williamson. — Canterbury Cathedral. Londres, Country Life, 1953 ; in-4, 63 p., 54 ill., 12/6.

Il faut ignorer beaucoup de l'histoire du moyen âge pour négliger le témoignage qu'est la cathédrale de Cantorbéry ; et il faut l'avoir visitée à de nombreuses reprises pour comprendre son attraction sur les foules chrétiennes, d'antan et d'aujourd'hui. Monument historique de foi et de grand art, où la piété demeure. Cette plaquette, abondamment illustrée en pleine page, est une réussite pour le texte comme pour l'atmosphère qui se dégage des images. D. Th. Bt.

Edward Sullivan. — The Book of Kells. Londres, The Studio Publications, 5e éd. 1952 ; in-4, 112 p., XXIV pl., 30/-

L'extraordinaire *Book of Kells* n'a pas encore livré son secret. L'accord n'est pas encore fait sur sa date et son origine ; l'intérêt de ce fameux évangéliaire celtique est grand pour l'histoire de l'art chrétien primitif, pour l'histoire tout court. Aussi les notations et l'étude minutieuse des divers éléments de décoration et de calligraphie — avec l'appoint de planches en couleurs d'une grande perfection — est une contribution importante à l'histoire des arts et des cultures. Les références à l'art byzantin sont fréquentes ; l'attrait exercé par l'Irlande, ses écoles et ses monastères, depuis les tout premiers siècles, suffirait, comme l'auteur le rappelle, à expliquer ces influences. D. Th. Bt.

Douglas Barrett. — Persian Painting of the 14th Century. Londres, Faber and Faber, s. d. ; in-4, 24 p., 24 pl., 12/-

De notre point de vue, les miniatures perses présentent un grand intérêt si nous y cherchons les influences byzantines, et notre attention est attirée sur l'histoire religieuse de ces régions. L'initiation à l'art de la miniature

en Perse — et ces pages et reproductions nous révèlent des merveilles — nous fait pénétrer dans le monde poétique qu'est celui de l'Orient. La louange des reproductions en couleurs de Faber and Faber n'est plus à faire.

D. Th. Bt.

Kurt Weitzmann. — The Joshua Roll. A Work of the Macedonian Renaissance. Princeton, Princeton University Press, 1948 ; VI-120 p., XXXII pl., 7,50 dl.

Comme l'auteur le rappelle, ce Rotulus de la Vaticane qui contient le Livre de Josué est une des œuvres les plus controversées de l'art byzantin. Toutes les dates ont été proposées entre le Ve et le Xe siècle. Dès son introduction, l'auteur prend position : ce rouleau n'est pas la copie d'un autre ; il a été fait au Xe siècle, d'après un codex plus ancien, lequel contenait un cycle de peintures. Pour relier ces diverses scènes, l'auteur a inséré un grand nombre de motifs classiques. Par souci scientifique, avant de publier ce travail, l'auteur a mené deux enquêtes : l'une sur la peinture des miniatures, l'autre sur la mythologie grecque. Ses positions étaient, en effet, très révolutionnaires. Sa méthode est tout à fait exacte. Il a analysé les Octateuches qui contiennent la même suite de miniatures que notre *Rotulus*. Par ce travail de comparaison, il a pu proposer une généalogie des divers manuscrits, puis une date. Non moins fructueuse en rapprochements et précisions est la comparaison avec les colonnes triomphales qui ornaient le Forum de Byzance ; sur ces colonnes comme dans le *Rotulus*, les scènes se déroulent comme sur une frise. Il conviendra de se référer à cet ouvrage lorsque l'on voudra étudier les cycles bibliques dans l'art chrétien primitif ou du moyen âge.

D. Th. Bt.

Rachel Wischnitzer. — The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue. Chicago, The University of Chicago Press, 1948 ; in-8, XII-135 p., 50 fig. h.-t., 6 dl.

Le Rapport des fouilles de Dura-Europos, publié en 1936 par l'Université de Yale se disait « préliminaire » ; il ne prétendait pas donner de commentaire définitif de la signification des découvertes. L'auteur du présent volume en cherche une pour les remarquables fresques de la synagogue, qui ont été transportées au nouveau Musée d'antiquités de Damas. Ces fresques sont datées de l'année 245 de notre ère. « Le concept messianique qui remplit la littérature rabbinique de Palestine et de Mésopotamie fut le facteur organisateur et formateur de l'iconographie de la synagogue » (p. 100). C'est cette conclusion qui s'impose après l'analyse des fresques. Tant pour l'inspiration que pour la technique, l'exemple de Dura-Europos montre que l'art pictural chrétien primitif est né (comme tant d'autres institutions primitives du christianisme) du judaïsme. La coexistence, à Dura-Europos, d'une chapelle chrétienne (que l'on devrait dater avant l'an 232, dit le Rapport de la 5e saison, éd. 1934, p. 248) où l'on trouve aussi deux fresques de l'Ancien Testament, devra donner lieu à d'autres études. Le travail de Rachel Wischnitzer y engage et peut servir d'exemple.

D. Th. Bt.

Marie Noële Kelly. — Mirror to Russia. Londres, Country Life, 1952 ; in-8, 248 p. nombr. ill., 2 en coul., 21 /-
— **Picture Book of Russia.** Londres, Country Life, 1952 ; in-4, 66 ill., 16 sh.

Un don de profonde sympathie, une ingénuité audacieuse et un cadre très vivant, redressant les perspectives toujours un peu idéalisées des « livres d'art » captivent dès l'abord dans ce guide peu ordinaire et son album-complément. Néanmoins les indications sur les nombreuses découvertes récentes, jetées comme en souriant, laissent le lecteur avide et averti sur sa faim. Nous espérons donc que les services archéologiques si actifs des musées de l'URSS, ou même Mme Kelly, aidé d'un technicien du cru ou M. T. Rice, fourniront bientôt des monographies, de préférence avec une documentation en couleur, sur les fresques de la Roždestvenskaja de Suzdal, le Knjaginy mon. de Vladimir et celles des mon. de Mirož et Snetogorskij près de Pskov. C. D. R.

Madeleine Ochsé. — La nouvelle querelle des Images. Paris, Centurion, 1953 ; in-12, 142 p., ill.

Le titre dit bien le contenu. C'est « l'idée que la chrétienté se fait d'elle-même » qui, selon les époques, produit un art : art byzantin, art roman, art gothique, art renaissance. Au XIXe siècle, il y a eu rupture. Ce livre dit ce qu'il faut savoir de « la nouvelle Querelle des Images » avec modération ; l'histoire de l'art chrétien — brièvement récapitulée ici — montre que le même problème existe depuis toujours. D. Th. Bt.

Una Pope-Hennessy. — A Czarina's Story. Being an Account of the early married life of the Emperor Nicholas I of Russia written by his wife. Translated from the French and provided with Prologue and Epilogue. Londres, Nicholson and Watson, 1948 ; gr. in-8, 62 p., 8 /6.

Mme U. P. H. a traduit en anglais les Mémoires de la princesse Charlotte de Prusse, devenue par son mariage avec le futur Nicolas Ier, l'impératrice Alexandra Feodorovna. Ils vont de 1817 à 1820. Un prologue relate les événements antérieurs à ces dates et un épilogue ceux qui les suivirent jusqu'en 1826, année du couronnement de la souveraine. Le volume est orné de bonnes illustrations et ornera à son tour une bibliothèque de la « petite histoire ». L.

III. RELATIONS

Archiprêtre A. Schmemann. — La voie historique de l'Orthodoxie (Istoričeskij Putj Pravoslavija, en russe). New-York, Čechov Publishing Co, 1954 ; in-8, 392 p.

Le jeune théologien et historien orthodoxe, professeur au Séminaire St-Vladimir de New-York, se propose dans ce volume d'éclairer par l'histoire la crise profonde que traverse d'après lui son Église (p. 388). Il brosse à cette fin, d'une façon forcément sommaire mais toujours intéressante, une espèce de phénoménologie historique dont voici la ligne de développe-

ment. L'Orthodoxie — c'est là sa vérité — est toujours restée fidèle au « mystère de Chalcédoine » qui exige, en vertu de son « théandrisme », la transfiguration de tout le créé, donc aussi celle du Cosmos. Cette position fondamentale a subi, sous l'influence des éléments païens inhérents au monde, des déviations superficielles mais importantes ; on pourrait les appeler des avatars, dont les principaux sont : la théocratie byzantine que l'A. fait commencer à l'édit de Milan et qui serait une sorte de mariage entre l'Empire resté idéologiquement païen et l'Église qui n'a pas vu ce reste ; elle est le thème le plus développé dans le volume ; y figure sous un jour plutôt nouveau et intéressant, l'élévation du siège de Constantinople ; l'orientalisation subséquente et plus tard encore la nationalisation chez les Slaves de cette même Orthodoxie, puis sa sécularisation en Russie avec la réforme de Pierre-le-Grand. Mais c'est en Russie aussi que commencerait un renouveau et, sous l'influence de la révolution communiste qui signifie un changement dans les relations de l'Église et de l'État, s'ouvrirait une nouvelle ère non seulement pour l'Orthodoxie russe mais pour l'Orthodoxie tout entière (p. 341). — Les avatars historiques de son Église sont donc pour l'auteur un échec de Chalcédoine ; il le reconnaît volontiers par amour de la vérité, tout en prévoyant le scandale qui pourrait s'en suivre pour certains de ses coreligionnaires ; il le résume ainsi : au lieu d'être une société dans laquelle on entre par le baptême et qui introduit dans un autre monde, l'Orthodoxie est devenue une fonction de la cité de ce monde. « L'Église orthodoxe contemporaine est, du point de vue historique, l'Église byzantine qui a survécu de cinq cents ans à l'Empire byzantin » (p. 294). Pour sortir de sa crise, l'Orthodoxie doit, d'après le P. Sch., retourner aux richesses inépuisables de Chalcédoine (p. 172). — Plusieurs pages du livre sont consacrées à la séparation de l'Orient et de l'Occident chrétiens ; elle aurait sa source lointaine dans une opposition ecclésiologique fondamentale. Rome, écrit l'A., a toujours affirmé clairement sa position ecclésiologique sans jamais cependant se faire comprendre jusqu'au IXe siècle par l'Église d'Orient : « L'insensibilité de l'Orient pour toute la profondeur du désaccord avec Rome dans la compréhension de l'expérience de l'Église était tout d'abord le résultat de l'étatisation de la conscience ecclésiastique byzantine » (p. 296). La position romaine une fois comprise avec Photius, l'opposition à celle-ci ne fléchit plus. L'A. cite beaucoup, sans jamais donner les références, son maître A. V. Kartašov, le P. Florovskij et Bolotov. — La faiblesse théologique du P. Sch., conforme d'ailleurs à l'ecclésiologie slavophile, est d'identifier l'Église avec une expérience spirituelle déterminée ; c'est probablement pour cela qu'il n'inclut jamais dans l'Orthodoxie l'Occident chrétien, même avant sa séparation d'avec celui-ci. Le livre est très suggestif particulièrement quant à la conception orthodoxe des relations entre l'Église et l'État (p. 177-78, 262, etc.). Il mérite d'être lu par tout théologien s'intéressant à l'Orthodoxie, et donc d'être traduit dans une langue occidentale.

Dom Clément Lialine, O. S. B.

LIVRES REÇUS

H. Urs von Balthasar, *Le Chrétien et l'angoisse.* (Coll. « Présence chrétienne »). Paris, **Desclée de Brouwer,** 1954 ; in-12, 156 p. — Bernard Welter, *Vraie et fausse Religion,* précédée de *Communauté de la Foi.* (Même coll.). Ibid., 1954 ; in-12, 66 p. — Joseph Goldbrunner *Sainteté et Santé.* Trad. de l'allemand par L. Foucrault. (Même coll.). Ibid., 1954 ; in-12, 66 p. — J. Pieper et H. Raskop, *Je Crois en Dieu* Texte français d'Armel Guerne. (Même coll.). Ibid., 1953 ; in-12, 166 p. — A.-M. Carré, O. P., *Justice humaine, Justice divine.* Chemin de Croix. Ibid., 1954 ; in-12, 208 p. — Ch. Becker, *La nuit pascale.* Trad. de l'allemand par B. Lavaud O. P., Introd. de J. A. Jungmann S. J. Ibid., 1954 ; in-12, 208 p. — R. Laurentin, *Notre-Dame et la Messe au service de la Paix du Christ.* Préf. de G. Philips. Ibid., 1954 ; in-12, 108 p. — P. R. Bernard O. P., *Le Mystère de Marie.* Ibid. 1954 ; in-12, 344 p. — P. Paul Doncœur, *La Vierge Marie dans notre vie d'hommes.* Ibid., 1954 ; in-12, 58 p. — Sœur Geneviève Gallois O. S. B., *La Vie du petit Saint Placide.* Préf. de Marcelle Auclair. Ibid., 1954 ; in-12, 106 p. — Alfred Frisch, *Une réponse au défi de l'Histoire.* (Coll. « Questions actuelles »). Ibid., 1954 ; in-12, 196 p.

L.-J. Lebret, *Civilisation.* (Coll. « Spiritualité »). Paris, **Éditions ouvrières,** 1953 ; in-12, 222 p. — Maurice Zundel, *La Pierre vivante.* Ibid. 1954 ; in-12, 180 p. — Émile Rideau, *Présence à Dieu, Présence au monde.* Ibid., 1953 ; in-12, 256 p. — F. J. Sheed, *Les Saints ne sont pas tristes.* Trad. de l'anglais par J. Mignon. Paris, **Bonne Presse,** 1954 ; in-8, 222 p. — L. H. Parias, Justice n'est pas faite. (Coll. « Le poids du jour »). Ibid., 1953 ; in-8, 156 p. — Mgr Chevrot, *Les Dimanches d'été.* Ibid., 1954, in-12, 288 p. — B. Desmullier, *La Consécration à la Sainte Vierge selon saint Louis de Montfort.* Ibid., 1953 ; in-12, 110 p. — Henri Bremond, *L'Enfant et la Vie.* (Nouv. éd.) Paris, **Bloud et Gay,** 1953 ; in-12, 256 p. — D. Eugène Vandeur, *La Mère de Jésus près de la Croix.* Bruges, **Beyaert,** 1953 ; in-12, 104 p. — D. E. Vandeur, *Les Voies à la Fournaise d'amour.* Élévations. Ibid., 1953 ; in-12, 286 p. — D. E. Vandeur, *L'admirable oraison « Te Deum ».* Élévations. Ibid., 1953 ; in-12, 102 p. — Alexandre Masseron, *La Légende franciscaine.* (Coll. « Textes pour l'Histoire sacrée »). Paris, **Arthème Fayard,** 1954 ; in-12, 376 p. — M. M. d'Hendecourt, *Le Chemin de l'Amour d'après saint Jean de la Croix.* Paris, **Nouvelles Éditions latines,** 1953 ; in-12, 142 p. — Joseph Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique.* Paris, **Aubier,** 1948 ; in-12, 226 p.

IMPRIMATUR

P. Blaimont, *vic. gen.*
Namurci, 15 sept. 1954.

Cum permissum superiorum.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*